UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Joel Gracioso

Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho

São Paulo
2010

Joel Gracioso

Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo
2010

À Marcia, André, Ester e Mariane, que me ensinam, a cada dia, a redescobrir o essencial da vida: amar.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, por todo apoio, por tudo que me ensinou, não só sobre Santo Agostinho, mas sobre a vida, desde a época de graduação. Pelos diálogos de orientação, por meio dos quais pude aprender, um pouco, da sua sabedoria filosófica. Enfim, por toda paciência com meus atrasos e limitações.

Aos Professores Lorenzo Mammi e Juvenal Savian Filho, cujas observações e sugestões, na qualificação, foram muito valiosas.

Aos funcionários do departamento, por toda colaboração e gentileza, especialmente a Maria Helena, por toda ajuda.

A todos os meus amigos e parentes que me acompanharam ao longo desses anos, de modo particular meu pai.

A toda a Comunidade Aliança de Misericórdia, meus irmãos na fé, por todo incentivo e paciência comigo. De maneira especial meu Diretor e Pai Espiritual Pe. Antonello Cadeddu.

Agradeço, de forma muito especial, minha esposa Marcia e meus filhos Mariane, Ester e André, por toda presença e paciência nesse período.

Enfim, a Deus, aquele que é como diria Agostinho, a vida da minha vida.

E a todos aqueles que sempre que me viam perguntavam: “E o doutorado?”.

São Paulo, agosto de 2010.

[...]Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.

De Vera Religione 39, 72

Resumo

Gracioso, J. **Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho.** 2010. 131 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Para Santo Agostinho, o homem tem um desejo natural de Deus que se manifesta em seu desejo pela verdade e pela vida feliz. Nas suas *Confissões*, ele relata sua procura pela sabedoria, pela felicidade e o processo da sua conversão. Descrevendo as diversas etapas vividas por ele, Agostinho mostra como foi, cada vez mais, adentrando o seu mundo interior e assim construindo uma filosofia do espírito. Este trabalho investiga a noção de interioridade e filosofia do espírito a partir das *Confissões*, procurando demonstrar qual a relação entre a descoberta da interioridade, entendida como movimento de interiorização, e filosofia do espírito, compreendida como tentativa de se apossar da interioridade.

Palavras-chave: interioridade – filosofia do espírito – mente – vontade – memória.

Abstract

Gracioso, J. **Interiority of the spirit and philosophy in the *Confessions* of St. Augustine**. 2010. 131 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

For Augustine, the man has a natural desire for God which is manifested in their desire for truth and happy life. In his *Confessions*, he describes his search for wisdom, happiness and the process of his conversion. Describing the various stages experienced by him, shows how Augustine was increasingly penetrated his inner world and so building a philosophy of spirit. This work investigates the notion of interiority and philosophy of spirit from the Confessions, seeking to demonstrate that the relationship between the discovery of interiority, understood as a movement of interiorization, and philosophy of spirit, understood as an attempt to get hold of interiority

Keywords: interiority - philosophy of the spirit - mind - will - memory.

Nota Bibliográfica

O texto latino citado sempre é da PL – Patrologia Latina, org. por J. P. Migne.

A tradução portuguesa do texto das *Confissões*, utilizada sempre nas citações, foi a de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

Quanto aos outros textos de Agostinho, consultamos as traduções disponíveis.

Quanto ao sistema de referência, será citado o título do livro por extenso sempre, com exceção das *Confissões*; serão usados algarismos romanos para identificar os livros e números arábicos para os capítulos e parágrafos.

Sumário

Introdução

R. - Quid ergo scire vis?

A. - Haec ipsa omnia quae oravi.

R. - Breviter ea collige.

A. - Deum et animam scire cupio.

R. - Nihilne plus?

A. - Nihil omnino.[1]

Esse trecho mostra bem o projeto de Agostinho, isto é, conhecer a Deus e a alma. Deus enquanto fim absoluto a ser buscado continuamente, e a investigação da alma, como meio privilegiado que ajuda a atingir esse fim. Por quê?

Nas suas **Confessiones**, Santo Agostinho relata o processo da sua conversão, ou seja, as diversas etapas que vivenciou desde o momento em que leu o **Hortensius** de Cícero. O contato com o pensamento ciceroniano despertou nele o desejo de encontrar a sabedoria, a verdade, levando-o a entrar em contato com diversas correntes de pensamento, tais como: o maniqueísmo, o (neo) platonismo, o paulinismo etc.

Todavia, as **Confessiones**, não são uma autobiografia, mas um diálogo com Deus, um esforço de reaproximação para com o princípio originário, explicitando o retorno a Deus pela alma[2], com o auxílio da graça.

---

[1] **Soliloquia** I, 2, 7: “R. Então, o que desejas saber? A. Tudo o que pedi na oração. R. Faze um breve resumo de tudo. A. Desejo conhecer a Deus e a alma. R. Nada mais? A. Absolutamente nada.

[2] Cf. Moreschini, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 473-477.

Ademais, é uma confissão de louvor a Deus e dos próprios pecados,[3] reconhecendo, por um lado, a grandeza, bondade e misericórdia divina, e por outro lado, a fragilidade humana. Dois pólos que precisam e podem se encontrar, segundo o doutor da graça.

Agostinho parte do pressuposto, que há no homem, um desejo natural de Deus, que indica que a criatura humana se sente longe do seu criador. Quer encontrá-lo, mas ao mesmo tempo se sente distante e impotente devido ao seu estado decaído, consequência do pecado de Adão, mas também pelo enraizamento de hábitos ruins.[4]

Contudo, Deus nunca ficou distante das suas criaturas, pois ele não apenas criou tudo, mas continua conservando tudo o que criou, estando, assim, presente na sua obra.

Ora nas **Confessiones**, entendemos que Agostinho, a partir dessa realidade paradoxal do homem, descrita por ele a partir das próprias experiências, constrói uma filosofia do espírito. De que maneira? Realizando e analisando detalhadamente a questão da interioridade, entendida como movimento de interiorização.

No nosso trabalho, nos prendemos principalmente no início do livro I, 1-5; e nos livros VII, VIII e X.

Num primeiro momento, tendo como referência principal o início do livro I e também o livro VII, analisamos, primeiramente, o desejo de Agostinho pela verdade, e a relação entre a noção de Deus, e a noção de verdade e vida feliz.

---

[3] Cf. Courcelle, P. **Recherches sur lês Confessions de Saint Augustin.** Paris: Éditions Boccard, 1968, pp. 13-29

[4] Cf. Bochet, I. **Saint Augustin et le désir de Dieu.** Paris: Études Augustiniennes, 1982, pp.29-54.

Todavia, para se encontrar a verdade, que é o próprio Deus, é necessário saber qual a postura que o homem deve assumir nessa busca da vida feliz, por isso analisamos, na sequência, o projeto confessional agostiniano. Isto posto, mostramos a trajetória pessoal do bispo de Hipona, analisando a relação com a tradição platônica, salientando o processo de mudança do seu modo de conceber a realidade, ou seja, a conversão da *mens*.

Seguindo o movimento de interiorização presente no próprio texto, num segundo momento, tendo como referência o final do livro VII e o livro VIII, analisamos a condição e a conversão da *voluntas*, ou seja, o que ela é, sua situação após o pecado de Adão, sua cisão interna, adiferença entre liberdade da vontade e livre-arbítrio da vontade.

E por fim, num último momento, a partir do livro X, adentramos a problemática da *memória*, analisando a relação entre memória, conhecimento de Deus e filosofia do espírito.

Capítulo 1
O projeto confessional e a *mens*

1. A busca da Verdade-Beatitude.

Quando adentramos a obra de Agostinho, de maneira peculiar a fase presente em suas **Confessiones**, notamos que para o bispo de Hipona a busca pela sabedoria, principalmente após a leitura do **Hortensius**[5], é o princípio norteador da sua trajetória e investigação. O contato com o texto de Cícero desperta em Agostinho o amor a verdade, impulsionando-o a procurar e alcançar a própria sabedoria e não apenas escolas de sabedoria.[6]

No **De Trinitate** Santo Agostinho menciona um trecho do *Hortensius* que diz:

> [...] Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus, acuentibusque intellegentiam, quae est mentis acies, caventibusque ne quando illa hebescat, id est, in philosophia viventibus magna spes est, aut si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum, neque molestam exstinctionem, et quasi quietem vitae fore: aut si, ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est, in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicaverint hominum

---

[5] Cf. Aurélio Agostinho, **Confessiones** III, 4, 7. A partir de agora citada como *Conf.*

[6] Cf. Idem, Ibidem III, 4, 8.

> vitiis et erroribus, hoc his faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. [7]

Ora, a partir do texto citado, vemos que para Cícero há, num primeiro momento, uma íntima relação entre filosofar e ter um descanso, um repouso merecido no fim da vida. O exercício do filosofar a partir da inteligência garante a certeza interior de haver executado de maneira eficaz a realidade humana e assim poder ter a esperança de ver a morte não como uma extinção dolorosa, mas sim como um descanso. Num segundo momento, a relação se dá entre o filosofar e a imortalidade. Ou seja, na medida em que se parte do pressuposto de que o humano possui uma alma imortal e divina, então é necessário aceitar que quanto mais ele for fiel ao modo de ser do seu princípio vital, isto é, exercitar sua capacidade de compreender, de investigar e também de aperfeiçoar seu aspecto moral, adquirindo virtudes, mais fácil será ascender ao imortal.

Vê-se, assim, que parece haver para Cícero certa relação entre amor/busca da sabedoria, isto é, filosofia, e busca da realização do homem, da felicidade, da vida feliz. No **De beata uita** Agostinho faz referência a outro trecho da obra de Cícero no qual lemos:

---

[7] **De Trinitate** XIV, 19, 26. – "Nós que dia e noite meditamos nestas coisas, e aguçamos a inteligência que é o gume da mente, e que procuramos que ela nunca se embote, isto é, nós que vivemos na filosofia uma grande esperança: se aquilo que sentimos e sabemos é mortal e caduco, deve considerar-se que, concluída a nossa função humana, será agradável o fim, e a nossa morte não será penosa, sendo como que o repouso da vida; ou se, como aprouve aos antigos filósofos, e sobretudo aos maiores e mais ilustres, temos um espírito eterno e divino, deve considerar-se então que quanto mais este estiver dentro do seu percurso, isto é, na razão e no desejo de saber, e quanto menos se misturar e enredar nos vícios e erros dos homens, tanto mais fácil será para ele a subida e o regresso ao céu". Texto latino PL 42 e tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, Coimbra, Paulinas, p. 1005.

> [...] Nam in Hortensio, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni.[8]

Nesse texto vemos de modo mais claro a relação entre o exercício do filosofar e a busca da vida feliz. No filosofar quero possuir algo, que parece ser justamente o conhecimento da sabedoria. O conhecimento dela, isto é, da sabedoria, me traz a felicidade. Enquanto que querer ser feliz possuindo qualquer bem, realizando todos os meus desejos é garantia de infelicidade. Pois querer e possuir o que não convém é pior do que ficar privado daquilo que é inconveniente ao homem. Dependendo do bem almejado e alcançado isto mostra a situação de malícia e debilidade do ser humano e da sua vontade. Assim, a felicidade não consiste na realização dos prazeres pessoais e nem na absolutização do querer individual.

Ora este trecho se encontra, dentro da estrutura do **De beata uita**, no momento em que Agostinho já tinha desenvolvido a distinção entre o alimento do corpo e o alimento da alma,[9] e também estabelecido a idéia de que todo ser

---

[8] **De beata uita** II, 10. - “Eis como se expressou ele no Hortênsio, obra composta para o louvor e a defesa da Filosofia: “Há certos homens- certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens”.” Texto Latino PL 32 e tradução de Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulinas, pp. 32-33.

[9] Cf. Ibidem II, 7, 8.

humano tem um desejo natural de ser feliz.[10] Para o hiponense, se perguntarmos a qualquer pessoa se quer ser feliz, todas dirão que sim. Por meio da metáfora da navegação, ele ilustra que a vida é como se fosse um grande oceano, no qual existem vários tipos de navegadores. A terra firme é a pátria da bem-aventurança, a vida feliz e o porto a filosofia que dá acesso a ela. Alguns navegadores se afastam menos da terra firme e, portanto tem mais facilidade para retornarem, pois não esqueceram o caminho. Outros se distanciam muito e acabam se perdendo no meio das tempestades, pois não se lembram do caminho do retorno. Eles querem voltar, mas não conseguem por si mesmos. Além disso, há um rochedo que acaba atrapalhando ainda mais esses navegadores, que é o rochedo do orgulho. Essa metáfora mostra como o ser humano é um ser de desejo que está à procura de algo que nada mais é do que a sabedoria, a vida feliz, a beatitude.

Assim, vemos que para Santo Agostinho, a partir da sua leitura de Cícero, vai se estabelecendo, como nos lembra Etienne Gilson, uma íntima relação entre a sabedoria, objeto da Filosofia, e a beatitude.[11]

Percebe-se, desta maneira, que o que realmente chama a sua atenção é o conteúdo da obra ciceroniana e não tanto a forma ou seu aspecto retórico e eloqüente.[12] A oratória ou a retórica não causam mais o encantamento que produziam antes.

---

[10] Cf. Ibidem I, 1-3; II,10.

[11] Cf. Gilson, E. **Introduction a l`etude de Saint Augustin,** Paris, Vrin, 1987, p. 1.

[12] Cf. **Conf**. III, 4, 8.

2. Deus: a suma verdade, o sumo bem e a beatitude.

Agostinho aponta, em vários momentos das **Confessiones** que, de fato, a verdade tão almejada ou a beatitude tão desejada e procurada, nada mais é do que Deus. Em **Confessiones** IV, 9, 14 temos:

> [...] Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste nisi Deus noster, Deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia implendo ea fecit ea? Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et lex tua veritas et Veritas tu.[13]

Nesse trecho notamos como vai se delineando a concepção que Agostinho tem de Deus e a relação deste com a felicidade e a verdade. Este texto encontra-se no momento das **Confessiones**, no livro IV, em que o bispo de Hipona narra a morte de um grande amigo que ele conhecia desde a infância e fora companheiro de várias aventuras, vivências, pensamentos e superstições. O referido amigo ficara doente e, sem a esperança de melhora, foi batizado. Após isso, o moribundo retoma certo ânimo, mas logo depois vem a falecer. A experiência da perda, da morte do amigo, consternou profundamente o jovem Agostinho, que via a morte em todo lugar. Tudo foi

[13]**Conf**. IV, 9, 14: [...] Feliz quem te ama, e ao seu amigo em ti, e ao seu inimigo por causa de ti. Só não perde nenhum ente querido aquele para quem todos são queridos naquele que nunca se perde. E quem é esse senão o nosso Deus, o Deus que fez o céu e a terra e os enche, porque, enchendo-os, os criou? A ti ninguém te perde a não ser quem te abandona, e, porque te abandona, para onde vai ou para onde foge senão de ti, benevolente, para ti, irado? Pois, onde não depara com a tua Lei no seu castigo? E a tua Lei é verdade e a Verdade és tu.

perdendo o sentido e a dor, o sofrimento foi dominando a vida de Agostinho. Devido a tudo isso, decide ir para Cartago, com o intuito de aí encontrar a paz ou o repouso tão almejado. Ao mesmo tempo, Agostinho, na sua releitura da própria vida e das etapas percorridas por ele, vê que o problema estava no fato de ele amar um mortal como se este fosse perene. Amar uma criatura como se fosse o Criador. Essa ilusão ou mentira seria a origem da dor tão intensa, pois esta postura o conduzia a confundir a vida feliz com o rir, o conversar, o conviver agradavelmente com os amigos.

Assim, conforme o trecho citado acima, não se deve deixar de amar os amigos, mas sim amá-los em Deus, a fim de se evitar todo sofrimento desproporcional e toda amargura profunda pela morte de um ente querido. Mas, por que devo amar tudo em Deus? O que significa isso?

Agostinho neste trecho faz uma referência ao Salmo 138, 7 que diz: “Para onde ir, longe do teu sopro? Para onde fugir, longe de tua presença?”[14]

Este salmo invoca justamente a onisciência e onipresença de Deus. Por mais que a criatura tente se afastar do Criador, é impossível existir de maneira absolutamente distante dele. Deus não só chamou tudo à existência, mas permeia toda a sua obra ontologicamente. Ele é o fundamento último da realidade e sustenta tudo o que existe. Assim, ele é aquele que melhor conhece sua obra, de forma especial o coração da sua criatura humana. Entretanto, Deus não é apenas o princípio e o fundamento de tudo, ele também é o fim de todas as coisas, pois fomos feitos por Ele e para Ele. Devido a isso o homem é um ser inquieto, um peregrino que está em busca desse absoluto, do seu princípio originário, que deseja o repouso, que nada mais é que o desejo

[14] Cf. **Bíblia de Jerusalém**, Nova edição revista e ampliada.

de Deus[15], a própria verdade e beatitude. Mas como buscá-lo? Qual o ponto de partida? Que tipo de postura o homem deve ter nessa trajetória?

3. O projeto confessional

Em **Confessiones** I, 1 lemos:

> [...] Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te.[16]

A abertura das **Confessiones** mostra uma realidade paradoxal. Nesse texto vemos, por um lado, a grandeza de Deus, e, por outro, a pequenez e debilidade do ser humano que apesar dessa condição quer louvar a Deus.

---

[15] Cf. **Conf.** I, 1.

[16] [...] Senhor, tu és grande e digno de todo louvor. Grande é a tua virtude e a tua sabedoria não tem limites. Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação. És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te,se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te.

O texto[17] inicia exclamando a grandeza de Deus por intermédio de um jogo de palavras, de repetição de termos (*magnus-magna*) e expressões paralelas. Pelo fato de ser grande é por isso que Deus é digno de todo louvor. Sua grandeza tanto no âmbito moral (*uirtus*) como ao que se refere à dimensão do seu ato de conhecer (*sapientiae*) lhe dá a honra e o direito de ser louvado pelas suas criaturas. Mas quem quer louvá-lo? O homem, uma criatura que carrega em si mesmo o jugo da mortalidade. Um ser profundamente marcado pelo próprio orgulho e pecado.[18] Um ser, portanto, indigno de querer louvar a Deus, já que esse resiste aos orgulhosos. Entretanto, mesmo assim, essa criatura indigna quer louvá-lo. Ora, qual a causa ou razão de ser dessa pretensão?

Segundo o texto é a própria ação de Deus sobre a criatura humana que a impele a querer louvá-lo. No ato da criação, o homem não só foi feito por Deus, mas também para Deus, demonstrando que a necessidade da criatura retornar ao criador, já foi estabelecida na própria criação das mesmas.

Ou seja, pelo fato de ter sido criado para Deus (*ad te*)- mostrando com essa expressão, *ad te*, a relação e ordenação necessária entre criatura e criador e, assim, o desejo natural do homem para com o seu criador-, é por isso que, somente em Deus - e a expressão *in te* aponta justamente a ideia de

---

[17] Cf. Bouissou, G. **Notes Complémentaires 1** em **Les Confessions**, Bibliothèque Augustinienne, vol 13, pp. 647-650.

[18] Um pressuposto fundamental do pensamento de Santo Agostinho é a ideia de que a realidade do ser humano após o pecado de Adão no paraíso não é a mesma. Conforme a sua leitura do livro do *Gênesis*, o pecado de Adão é entendido como uma grande queda que atingiu radicalmente a natureza humana, causando, assim, essa condição de miséria e vício que a humanidade se encontra. Esse tema vamos desenvolver de maneira mais detalhada no capítulo 2.

posse, de aquisição de algo almejado-, o homem pode encontrar o repouso tão almejado, que se confunde com o encontro e posse do próprio Deus.

Percebe-se então que a inquietude humana, segundo Agostinho, está, por um lado, ligada a esse chamado do criador para com a criatura humana e, por outro lado, à condição de pecador do homem. Pelo fato de ter sido criado para Deus, o homem só encontra repouso em Deus. Todavia, como superar esse antagonismo entre o homem pecador, miserável e a grandeza de Deus a fim de atingir e possuir o repouso tão desejado? A partir de qual lugar e atitude deve acontecer essa procura pelo criador, por Deus?

Agostinho interroga se não seria melhor, antes de louvar, invocar. Ou se não seria mais eficiente, primeiramente conhecer, para depois invocar. Ou seja, o que deve vir primeiro, o louvor, a invocação ou o conhecimento?

Conforme **Confessiones** I, 1, o hiponense analisa duas possibilidades.Num primeiro momento, a anterioridade do conhecimento em relação à invocação parece se justificar, pois só posso invocar corretamente se conheço o que realmente devo invocar, caso contrário posso me confundir. Contudo, num segundo momento, a precedência da invocação se apresenta por que muitas vezes pode-se invocar justamente para se conhecer. Assim, as duas hipóteses, analisadas de maneira absoluta e separadas, parece que se contradizem. Porém, se se admite uma inter-relação e uma interdependência entre conhecimento e invocação, pode-se afirmar, por um lado, que para se invocar a Deus é necessário um conhecimento mínimo dele. Mas, por outro lado, para se elevar esse conhecimento a níveis mais perfeitos, é imprescindível a invocação. Dessa maneira, se desfaz o aparente paradoxo.

Todavia, Agostinho, a partir de Rm 10, 14, coloca uma nova questão. Como é possível invocar a quem não se crê? E como é possível crer se não há quem pregue?

O texto paulino, num primeiro momento, aponta para a relação de antecedência da fé em relação à invocação. Essa pressupõe a fé, pois só é possível invocar na medida em que se crê. Por outro lado, a fé supõe um pregador, ou seja, alguém que a transmita. Assim, pela relação de dependência, temos a seguinte ordem: a invocação supõe a fé, e essa por sua vez pressupõe um pregador.

A partir disso, Agostinho entende, então, que o louvor deve vir no último momento, pois primeiro eu procuro, depois encontro e aí sim louvo. Mas como se deve procurar a Deus? É necessário procurá-lo invocando-o e invocá-lo crendo. Mas até que ponto isso é possível na medida em que a invocação supõe a fé? É possível porque ela, a fé, já foi dada por intermédio de Cristo, Filho de Deus. Desta forma, o requisito de um conhecimento mínimo que possibilite a invocação está preenchido. O homem, devido a seu coração inquieto, procura a Deus e, a partir da fé advinda de Cristo, invoca-o.

Entretanto, se invocar nada mais é que um chamar para dentro de si, do coração, como é possível invocar a Deus já que ele está presente em toda a sua obra da criação? Não seria uma contradição?[19]

Santo Agostinho, nas **Confessiones**, já a partir de uma perspectiva cristã, pressupõe que há uma íntima relação entre criador e criatura, ou seja, entre Deus e sua obra. Na dinâmica da criação há uma dupla face. Por um lado

---

[19] Cf. **Conf.** I, II, 2 – III, 3.

o criador é distinto da criatura, evitando todo vestígio de panteísmo.[20] Por outro lado há um vínculo ontológico impossível de ser rompido devido à total dependência, do ponto de vista do ser, da criatura em relação ao criador. Isso implica em afirmar que Deus está presente em tudo o que criou inclusive no homem. Tudo contém a Deus? O que isso significa? Como deve ser compreendida essa presença do divino na criação?

Essa relação e presença do criador para com a sua obra, não podem ser entendidas como algo espacial e físico. A partir de um conjunto de perguntas, Agostinho vai mostrando que essa presença deve ser compreendida como um vínculo ontológico contínuo entre criador e criatura. Deus criou e continua sustentando tudo o que criou. Logo, tudo o que existe, existe em Deus, por que está em Deus. Assim, nada escapa a Deus como se fosse possível a criatura romper totalmente com seu criador. Porém, e o pecado? O homem orgulhoso não se afastou do seu Senhor se esquecendo de sua real origem?

Mesmo o afastamento e esquecimento do homem, em relação a Deus, por intermédio do pecado, não é absoluto, pois ainda que o homem desça ao *mundo inferior*, Deus aí também está. Isto quer dizer que o pecado, portanto, não tem o poder de romper essa relação ontológica da criatura para com o seu criador. Não é possível um afastamento absoluto de Deus. Além disso, devido a esse vinculo ontológico, as criaturas trazem em si mesmas uma notícia, um conhecimento implícito de Deus, não havendo um esquecimento absoluto dele.

Desta maneira, Deus está no homem por que antes o homem está nele. Isto é, pelo fato de existir em Deus, sendo impossível não ser assim, devido a

---

[20] Cf. Bouissou, G. **Notes Complémentaires 2.** In: op. cit., pp. 650-652.

sua dependência ontológica, é por isso que o homem pode dizer que Deus existe nele. É porque Deus já possui o homem e o contém, é por isso que um dia o homem poderá possuí-lo, isto é, contemplá-lo para sempre vivenciando a fruição plena.

Assim, a invocação não pode ser compreendida ou feita como se o homem invocasse algo totalmente desconhecido e distante dele. Não é um invocar algo de fora para dentro de maneira absoluta, como se o ser humano não tivesse Deus nele e, portanto, nenhum vínculo com seu criador.

Como vimos, a invocação pressupõe um conhecimento mínimo. Por meio desse vínculo ontológico, dessa presença de Deus no seu interior e desse conhecimento implícito do divino, essa exigência é realizada. Assim, esse conhecimento implícito legitima e possibilita a procura de Deus e de sua invocação. Como, então, devemos entender a pergunta de Agostinho: “Como invocarei o meu Deus?”.

Esse *como* deve ser entendido em sentido duplo. Primeiramente indica o *tipo de postura* que o homem deve ter na sua procura e invocação a Deus. Mas também revela o *a partir de que* essa invocação deve se realizar.

O homem se dirige a um Deus que já está nele e do qual já tem certa notícia. Dessa forma, do ponto de vista do, *a partir de que*, o ato de invocar deve ocorrer não a partir de dentro como oposição ao fora, ao externo. Mas sim, a partir do mais íntimo do interior do homem, pois há uma presença íntima de Deus no homem. Deus é mais interior do que o íntimo do próprio homem. [21]Ele está mais próximo do homem, do que o próprio homem, apesar da sua

---

[21] Cf. **Conf.** III, 6, 11.

transcendência[22] (Taylor, 2005, p. 180). Se pelo pecado houve um afastamento e esquecimento de Deus, por outro lado pelo vínculo ontológico, Deus continua presente no homem. Apesar do pecado, o homem continua existindo em Deus, e por isso, Deus também continua existindo nele.

Isso, porém, não é contraditório com o ato de invocar, desde que se compreenda que se por um lado a invocação pressupõe um conhecimento mínimo, por outro lado é ela que permite um aprofundar desse conhecimento. Portanto, se por um lado para procurar e encontrar a Deus, possuí-lo, se faz necessário ter um conhecimento prévio, por outro lado, é preciso tornar presente, explícito, esse saber implícito. É preciso, portanto, lembrar e tornar latente ao homem, essa presença implícita de Deus, que foi esquecida. É para isso e nesse sentido que se invoca a Deus, segundo Agostinho.

Contudo, do ponto de vista da *postura,* o homem deve adotar uma atitude humilde e confessional. Ou seja, deve se dirigir a Deus, falar a Ele, fazendo uma dupla confissão, isto é, da grandeza de Deus por um lado, e dos seus pecados por outro. Tanto o vínculo ontológico, como a fé recebida e a misericórdia divina permitem isso.

Enfim, a partir desse início das **Confessiones**, podemos perceber que, para Agostinho, se o homem quer encontrar o repouso tão procurado, Deus, a verdade, ele precisa reconhecer sua situação paradoxal. Isto é, o homem quer encontrar, possuir e louvar a Deus, mas ao mesmo tempo tem ciência de sua miséria e pecado. O reconhecimento humilde da desproporção entre criador e criatura é preciso. A procura e trajetória a percorrer começam por esse reconhecimento, confessando os dois pólos opostos.

---

[22] Taylor, Ch. **As fontes do self: a construção da identidade moderna.** São Paulo: Loyola, 2005, p. 180.

Porém, o reconhecimento da desproporção também leva o homem a admitir a necessidade da mediação salvífica. Agostinho interroga: "Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te? ".[23] As perguntas, pressupõem, a necessidade de uma mediação para que o homem consiga superar a desproporção entre a sua condição de pecador e a grandeza de Deus, cure seu coração e assim encontre o repouso. Para isso, é preciso ouvir e aceitar, a partir do íntimo, dos ouvidos do coração, que Deus é a salvação. Desta maneira, Agostinho aponta, então, para a ideia de que a mediação deve ser para dentro, para o mais íntimo do homem e não para fora.

Assim, a partir de uma postura confessional e de amor, o homem antes mesmo de dizer qualquer coisa sobre Deus, procura falar a Deus presente no mais íntimo dele mesmo (Marion, 2008, pp. 37-38).

4. A trajetória pessoal

A partir desse pressuposto, nas **Confessiones**, Santo Agostinho mostra como ele procurou a Deus, num primeiro momento do seu trajeto confessional. Conforme vai narrando sobre sua vida, procura mostrar as diversas etapas que passou, tanto no sentido do desenvolvimento natural, como também no sentido mental e moral. Nos primeiros livros Agostinho recorda os pecados da sua infância e juventude, seu desinteresse pelos estudos e preferência pelo teatro, jogos, amores sensuais etc..

Nesta narrativa da sua trajetória ele reconhece a influência cristã advinda da mãe e, primeiramente, se aproxima das Escrituras Sagradas cristãs

[23] **Conf**. I, V, 5 "Quem me fará repousar em ti? Quem fará com que venhas ao meu coração e o inebries para eu esquecer os meus males e te abraçar a ti, meu único bem?

com intuito de encontrar aí esta sabedoria e ou beatitude. Todavia, esta primeira aproximação com o texto sagrado decepciona Agostinho, vendo nas Escrituras algo muito rudimentar comparado ao pensamento de Cícero.[24] Devido a essa dificuldade de aceitar as Escrituras [25] e dando continuidade à sua busca ele se aproxima do maniqueísmo[26] uma corrente filosófico-religiosa que lhe parecia, naquele momento, propor a verdadeira forma de cristianismo.

Os maniqueus prometiam levar a fé por meio da razão e também apresentavam uma resposta para o problema da existência do mal no mundo que tanto incomodava Agostinho. A partir de um pensamento dualista, o maniqueísmo afirmava a existência de dois princípios absolutos: o bem e o mal. Assim, o mal para os maniqueus é uma substância absoluta com o mesmo poder que o bem e, ademais, confunde-se com a matéria, má em si mesma.

Entretanto, após um encontro frustrado com um importante bispo maniqueu que não respondeu diversas questões apresentadas por Agostinho, veio o rompimento gradual com os maniqueus[27] e certa consideração pelo ceticismo dos Acadêmicos.[28]

Em Milão conhece outra corrente filosófica, o (neo-) platonismo, ao mesmo tempo em que ouvia regularmente os sermões de Santo Ambrósio, nos quais percebia um cristianismo mais elaborado do que aquele conhecido até então.

---

[24] Cf. Idem. Ibidem III, 5, 9.

[25] Cf. Brown, P. **Santo Agostinho.** Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 199.

[26] Cf. Idem. Ibidem III, 6, 10.

[27] Cf. Idem. V, 3, 3-6; 6,10 – 7,13.

[28] Cf. Idem. V, 10, 19.

Agostinho descreve o encontro com a tradição platônica,[29] que, em seu entendimento, será a filosofia mais próxima do pensamento cristão. Esta lhe apontará a importância de se investigar o homem interior dando a Agostinho um novo referencial que o ajudará a superar seu materialismo.[30] O contato com a tradição platônica, portanto, foi essencial para a conversão de sua mente e para o conhecimento de uma nova metafísica, ou seja, de uma forma diferente de conceber o ser, modificando sua maneira de conceber Deus e permitindo entender a existência do mal no mundo de outra forma. O mal passa a ser visto como privação, corrupção de um bem, tendo como origem uma causa deficiente, isto é, a corrupção de um bem dado por Deus aos homens, o livre-arbítrio.

Todavia, Agostinho salienta também as insuficiências do platonismo, o qual colaborou para que ele pudesse superar sua fase materialista. O platonismo vislumbraria a pátria da bem-aventurança, a sabedoria, a felicidade, mas não teria condições de nos fazer habitar nela. Nesse momento, Agostinho salienta a importância das epístolas de Paulo na sua vida e como ele foi se abrindo à graça divina e retornando à fé que sua mãe sempre lhe ensinou. O

---

[29] Cf. Idem. VII, 9, 13-15.

[30] A questão do termo materialismo em Agostinho é algo controverso. O materialismo para ele parece incluir numa mesma escola filosófica maniqueístas, epicuristas e estóicos. Os primeiros com seu orgulho absolutizando o mal e problematizando a imutabilidade divina. Os segundos buscando a felicidade na satisfação dos desejos carnais. E os últimos na identificação da sabedoria/felicidade com a apatia. Enfim, para Agostinho o materialismo parece ser a expressão filosófica que absolutiza o temporal e o espacial identificando-o com a vida feliz e a totalidade do real. Assim, nessa perspectiva só é real algo sujeito ao tempo e ao espaço. Um modo de pensar, portanto, que nega a existência de uma substância que não seja corpórea.

contato com os textos paulinos[31] lhe oferecerá uma antropologia cujo centro é a dialética entre a graça e o pecado, a misericórdia divina e a miséria humana.[32]

5. Esquemas plotinianos: semelhanças e rupturas.

Santo Agostinho, ao longo das **Confessiones**, não só narra a própria conversão e suas etapas, mas também estabelece o itinerário da alma para Deus. O processo ascensional é uma marcha em direção a perfeição, a Deus[33]. A dialética, o caminho de ascensão e retorno ao Criador, pressupõe que tudo procede de uma unidade originária e também que tudo retornará a ela. É inegável a referência e a semelhança ao pensamento plotiniano. Em vários momentos o bispo de Hipona reconhece a excelência da tradição platônica e as verdades que encontrou nela, seja nas **Confessiones** [34] como no **De civitate dei** [35], por exemplo.

Ora, em Plotino encontramos tanto a idéia de processão (*próodos*) como de conversão (*epistrophé*). Nas Enéadas V, 2, 1 lemos:

> Lo Uno es todas las cosas y ninguna; principio de todas las cosas, no es todas las cosas, sino que todas ellas son al modo de aquel, ya que

---

[31] Cf. Idem. VII, 21, 27.

[32] Este ponto vai ser mais desenvolvido no capitulo 2.

[33] Cf. Cayré, F. **Contemplation et Raison dáprès Saint Augustin.** In: **Revue de Philosophie,** Paris, 1930, n. 4,5, 6,p. 337.

[34] **Conf.** VII, 9-10.

[35] **De civitate dei** VIII, 1-9.

todas, por sí decirlo, regresan a él. Mejor sería decir que aún no son, sino que serán. ¿Cómo, entonces, vienen de lo Uno simple, que no encierra en su identidad ninguna diversidad, ningún repliegue? Es porque ninguna está en él que todas las cosas proceden de él, y para que el ser sea, es preciso que lo Uno no sea ser, sino generador del ser. Esta es algo así como su primera generación. Lo Uno, en efecto, es perfecto, porque nada busca, nada posee ni de nada necesita, y es por eso que, para expresarlo de algún modo, se derramó y su superabundancia produjo otra cosa diferente de él. Lo generado se volvió hacia él y nació al mirarlo: y esto es la Inteligencia. Su detención frente a aquel produjo el ser, mientras que su mirar hacia él produjo la Inteligencia; pero, puesto que se detuvo frente a él para verlo, Inteligencia y ser nacieron simultáneamente. La Inteligencia, por ser semejante a lo Uno, produce también de un modo semejante, vertiendo su múltiple potencia, (la Inteligencia es, en efecto, una imagen de lo Uno), así como la vertió lo que es anterior a ella. Esta actividad que procede del ser da origen al Alma, que nace como un producto de la Inteligencia que permanece inmóvil, así como también permaneció inmóvil lo Uno cuando nació la Inteligencia. El Alma, en cambio, no permanece inmóvil al producir, sino que, puesta en movimiento, genera una imagen. Al mirar, entonces, a aquello de lo que provino, es fecundada y, avanzando, animada, de un movimiento diferente y contrario, da nacimiento a una imagen de sí misma, que es la naturaleza sensitiva y, en las plantas, la naturaleza vegetativa. Nada, sin embargo, está alejado ni separado de lo que le precede. Por eso, el Alma superior parece llegar también hasta las plantas; llega, en efecto, de algún modo, ya que lo que está en las plantas le pertenece. No está, por cierto, toda entera en las plantas, sino que llega a las plantas en tanto avanza hasta cierto punto hacia lo interior, produciendo una existencia distinta por su procesión y en virtud de su

preocupación por lo inferior. Porque la porción del Alma anterior a esta, que depende de la Inteligencia, deja que la Inteligencia permanezca en sí misma.[36]

E nas **Enéadas** V, 1, 1 encontramos:

¿ Qué es, pues, lo que ha hecho que las almas hayan olvidado a dios, su padre, y que partes que de él provienen y que a él pertenecen, lo ignoren y se ignoren? Principio Del mal es, para ellas, la audacia, la generación, la alteridad, primera y el haber querido pertenecerse a sí mismas. Al mostrarse gozosas de su independencia, haciendo uso de la espontaneidad de su movimiento para lanzarse a la carrera en la dirección opuesta y lograr así uma separación máxima, llegaron a ignorar incluso que provenían de aquella región superior. Les ha ocurrido lo que a aquellos niños que, separados tempranamente de sus padres y criados durante largo tiempo lejos de ellos, acaban por desconocerlos y por ignorarse a si mismos. Las almas, al no ver ya a su padre y no verse tampoco a sí mismas, se despreciaron por ignorar su linaje; apreciaron las demás cosas y a todo admiraron más que a sí mismas; llenas de estupor, apasionadas y pendientes de esas cosas, rompieron, en lo posible, su vínculo con aquellas realidades de las que, por desprecio, se alejaron. La causa de su total ignorancia de dios resulta ser, entonces, la estima que profesan a las cosas de aquí abajo y el desprecio que por sí mismas sienten. Pues perseguir y admirar una cosa significa, para quien la admira y la persigue, reconocerse inferior a ella: quien se afirma inferior a lo que nace y perece y se cree más

[36] Plotino, **Enéadas**, Tradução de María Isabel Santa Cruz e María Inés Crespo, Colihue-Clásica, 2007, pp. 102-105.

> despreciable y mortal que aquello a lo que estima, jamás logrará acoger en su intimidad ni la naturaleza ni el pode de dios.[37]

Vê-se que, para Plotino, conforme os textos citados, o Uno é a primeira realidade, hipóstase, totalmente transcendente a tudo. É o princípio absoluto e o fim de todas as coisas. Tudo provém dele e tudo retorna para ele. Há uma dependência ontológica de todos os seres em relação a ele. Sua perfeição gera um transbordamento sem perda de unidade e sem que ele se exteriorize, resultando em algo diverso de si, o *nous*, a Inteligência e o ser. Vemos, assim, que a hipóstase inferior ao Uno se diferencia e recebe seu ser pelo movimento de processão que a separa ontologicamente da realidade superior. Porém, ela não recebe a plenitude da sua essência e de sua ação senão por uma conversão, um voltar-se, um movimento de retorno em direção ao princípio gerador. O caso da Inteligência evidencia bem essa realidade de processão e conversão em relação ao Uno. Isso mostra, portanto, que algo só se torna verdadeiramente o que é pela conversão, não basta apenas a processão.

Da mesma maneira se explica a origem da *psique*, a Alma. A Inteligência, semelhante ao Uno e imitando-o, transborda, gerando uma terceira hipóstase a Alma, permanecendo inalterada. A Alma, porém, possui uma dupla direção. Por um lado, contempla a Inteligência e dessa maneira sente-se preenchida. Por outro lado exterioriza-se e realiza um movimento em sentido contrário ao *nous*, gerando a realidade sensível, imagem da própria Alma. Nessa descida, a Alma e sua imagem continuam dependendo ontologicamente do princípio originário. Contudo, pelo exercício da vontade,

[37] Idem, Ibidem, pp. 17-19.

pode tentar percorrer um movimento contrário a sua origem, provocando assim um esquecimento de si e da sua origem.

Ora, em que medida pode-se afirmar que a dialética e o esquema ascensional praticado por Agostinho são os mesmos que foram exercidos por Plotino?

Em **Confessiones** XIII, 2, 2-3 Agostinho afirma:

> [...] Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. Quid enim te promeruit caelum et terra, quae fecisti in principio? Dicant, quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo vel spiritali vel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset, atque ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam et formarentur et essent ab uno te summo Bono universa bona valde. Quid te promeruerant, ut essent saltem informia, quae neque hoc essent nisi ex te?
>
> Quid te promeruit materies corporalis, ut esset saltem invisibilis et incomposita, quia neque hoc esset, nisi quia fecisti? Ideoque te, quia non erat, promereri ut esset non poterat. Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse (alioquin deforme esse non posset) ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin

> incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes Dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus.[38]

Nesse texto podemos perceber, num primeiro momento, a presença do esquema plotiniano. Agostinho foi muito marcado pela noção plotiniana de conversão e, assim, em vários momentos, ressalta a sua necessidade para a realização do ser.[39] Todas as criaturas devem a sua existência, pelo ato divino de criar, *creatio*, a um princípio primeiro absoluto e transcendente, sendo que

---

[38] **Conf.** XIII, 2, 2-3: [..]Com efeito, da plenitude da tua bondade a tua criatura recebeu o ser, para que o bem, que de nada te servia, nem era igual a ti, embora vindo de ti, não faltasse, todavia, porque pode ter origem em ti. Na verdade, que merecimento teve aos teus olhos o céu e a terra que fizeste no princípio? Digam que merecimento tiveram a teus olhos a natureza espiritual e a natureza corporal que fizeste na tua sabedoria,para dela dependerem as coisas começadas e informes, cada qual no seu gênero, espiritual ou corporal, que tendem para a desordem e para a longínqua dessemelhança em relação a ti, valendo o espiritual informe mais do que se fosse um corpo formado, ao passo que o corporal informe vale mais do que se fosse o nada absoluto, e assim, informes, ficassem dependentes do teu Verbo, se não voltassem a ser chamadas pelo mesmo Verbo à tua unidade, e fossem formadas, e todas as coisas muito boas fossem, a partir de ti, que és o uno e sumo bem. Que merecimento tinham tido aos teus olhos até para serem informes aquelas coisas que nem isso seriam senão por terem origem em ti?
Que merecimento teve a teus olhos a matéria corporal até para ser invisível e sem forma, quando nem isso seria senão porque a fizeste? E, por isso, porque não era, não podia merecer ser. Ou que merecimento teve a teus olhos a incoação da criatura espiritual até para que flutuasse envolta em trevas, semelhante ao abismo, dessemelhante de ti, se pelo mesmo Verbo não fosse reconduzida ao mesmo Verbo, pelo qual foi feita, e se tornasse luz, iluminada por ele, embora não em igualdade contigo, todavia conforme com a forma, que é igual a ti? Na verdade, tal como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo – de outro modo não poderia ser feio – assim também para um espírito criado viver não é o mesmo que viver com sabedoria: de outro modo seria inalterável a sua sabedoria. Ora, para ele, o bem é estar sempre unido a ti, para que, afastando-se de ti, não perca a luz que alcançou voltando-se para ti, e volte a cair numa vida semelhante às trevas do abismo. Com efeito, também nós, que, pela alma, somos criatura espiritual, afastados de ti, nossa luz, fomos outrora trevas naquela vida e, no que resta da nossa escuridão, penamos até sermos tua justiça no teu Único, como as montanhas de Deus: com efeito, fomos réus do teu juízo, como o abismo profundo.

[39] Cf. Vannier, M-A. **Agostinho de Hipona**. In: **Dicionário crítico de Teologia**, São Paulo, Loyola, 2004, p. 70.

se elas não fossem chamadas pelo Verbo divino, o Logos, à unidade do Criador para serem formadas, permaneceriam na dessemelhança, sem medida e identidade. Assim, é por intermédio da conversão, *conversio,* que a criatura toma forma e torna-se acabada. A *formatio* aponta para a realização do ser. Há, portanto uma distinção entre *creatio* e *formatio*, mas não entre *conversio* e *formatio*. No ato de criar há uma doação de ser, de existir, mas, se tivesse ocorrido apenas isso as criaturas continuariam uma matéria informe. Assim as criaturas ganham forma na medida em que se voltam para o seu criador. O afastar-se do princípio originário provoca uma degeneração e desordem na criatura. Filosoficamente essa distinção tem qual implicação?

Por um lado, Agostinho mostra a contingência e a finitude da criatura, diferente do criador, que é por si e em si. Por outro lado, insere a história da salvação na história da criação.[40] No caso dos anjos, numa perspectiva metafísica, ao criá-los, Deus já lhes concedeu a conversão e a formação concomitantemente. Criou, chamou de volta para si, formou e beatificou. O ser humano também é criado e chamado, após o pecado, a Deus por Deus. Porém, deve trilhar um caminho no tempo. O homem decaído alcançará a beatitude, pois da mesma maneira que Deus iluminou e beatificou os anjos, ele também o ilumina e beatifica no desenrolar da história. Da mesma forma que Deus reconduziu o mundo angelical a si, por meio do seu Verbo eterno, é também por intermédio do seu Verbo encarnado que ele chama de volta o homem decaído.

Assim, o ser humano, numa perspectiva de história da Salvação, precisa confirmar, por decisão e um movimento próprio, o chamado que recebeu do

[40] Cf. Brachtendorf, J. **Confissões de Agostinho**, São Paulo, Loyola, 2008, p. 282.

Verbo divino. É preciso uma conversão em direção ao Verbo, pois assim pode escapar do abismo da dessemelhança e do mero viver, para, de fato, viver conforme a sabedoria. Entretanto, tanto o ato de criar como o de formar é um dom gratuito de Deus; a criatura não poderia merecer nem um nem outro.

Agostinho, por outro lado, parece fazer uma distinção também entre criar e gerar. O fato de algo ser originado em Deus, não significa que tenha a mesma substância dele. No **De civitate dei** [41], o bispo de Hipona procura explicitar a diferença entre criar, fabricar e gerar. A noção de criação implica a produção a partir do nada. Deus tudo produziu ou chamou à existência sem matéria preexistente. Assim, uma realidade pode proceder de outra seja por criação, geração ou fabricação. O homem, imerso no tempo, que também foi criado, pode gerar filhos, fabricar artefatos, mas não pode criar, pois com suas limitações de criatura não pode doar o ser como ser, mas apenas produzir esta ou aquela modalidade do ser. O criar pode ser apenas atribuído a Deus.

Aqui começa a aparecer talvez uma diferença entre Plotino e Agostinho. Em Plotino, há uma desigualdade crescente, desde o começo e ao longo de todas as processões. Em Agostinho, há uma igualdade constante, enquanto houver geração a partir da eternidade, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm o mesmo poder e dignidade. E justamente porque há uma ruptura brusca entre o Criador e a criatura, a noção de criação se faz necessária.[42]

Assim, pela noção de criação, diferencia-se criador e criatura, mas, por outro lado, percebe-se também que no próprio ato de criar já está inscrito o formar e o converter-se, pois a criatura recebe sua essência e é

---

[41] Cf. **De civitate dei** XII, 25.

[42] Cf. Gilson, E. op. cit., p. 143.

verdadeiramente na medida em que se volta ao seu criador. Não é apenas uma questão de dependência ontológica, mas de princípio de realização do ser da própria criatura. Para Santo Agostinho, isso aparece claramente no desejo que o ser humano tem de ser feliz.

Ele entende, como já vimos, que todo ser humano tem um desejo natural de ser feliz. O ser humano é um ser de desejo que está à procura de seu princípio originário, de algo que nada mais é do que Deus, a própria beatitude em si.

Para Santo Agostinho, o ser humano só pode ser feliz se ele possui o que deseja. Todavia não adianta possuir o que se deseja se isso não for um bem. Assim, não é qualquer coisa que pode dar ao ser humano a vida feliz, é preciso que seja um bem e um bem imutável, pois, caso contrário, estaria fundamentando a felicidade em algo passageiro. Ora, o único bem imutável é Deus. Portanto, só é feliz quem possui e conhece a Deus.

Entretanto, há um abismo entre Deus e os homens.[43] De um lado, o absoluto, do outro, o relativo. De um lado, o Criador perfeito; do outro lado, a criatura ferida e debilitada, pecadora. Mas, apesar dessa desproporção, a relação com Deus nunca foi rompida em termos absolutos, como já analisamos. O homem quer estabelecer uma nova forma de relação com Deus. Passar de uma relação meramente ontológica, para uma filiação de amor. Aqui está a grande razão da inquietude humana para Agostinho: o desejo de Deus, da verdade, da vida feliz. O homem é um ser inquieto porque não apenas foi feito por Deus, mas para Deus, como já vimos.

---

[43] Cf. **Conf.** I, 1.

Enfim, vemos que, em Plotino, a noção de auxílio divino não têm sentido, pois, apesar de reconhecer um afastamento da alma em relação ao seu princípio originário e também salientar a relação entre ontologia e ética, defendendo a necessidade da alma adquirir determinadas virtudes para retornar ao Uno, a dialética é fruto de um mero esforço da alma. Para Agostinho, ao contrário, o homem sozinho não é capaz de efetuar essa trajetória. A filosofia parece ter o seu lugar e de certa forma poder colaborar neste processo de busca de Deus e salvação do homem, mas ao mesmo tempo mostra a sua insuficiência, pois não consegue realizar sozinha a tradicional pretensão à mediação da salvação (Brachtendorf, 2008, p. 130). Mas que tipo de mediação então se faz necessária e por quê?

6. Platonismo e cristianismo

Agostinho em *Confessiones* VII, 9, 13-15 apresenta aspectos positivos encontrado por ele nos livros dos platônicos. A partir de uma comparação com o *Prólogo do Evangelho de São João* ele explicita o que encontrou de semelhante à doutrina cristã nos textos platônicos e o que sentiu falta.

Por um lado o bispo de Hipona salienta, a partir de uma comparação com o texto joanino, que encontrou com outras palavras, na tradição platônica, a preexistência do Verbo, sua divindade, sua presença na criação. A compreensão dele como a luz que ilumina a todos que vem a esse mundo. Sua eternidade, imutabilidade, transcendência e divindade. A ideia de que somente as almas que participam do Verbo divino, a Sabedoria em si, são de fato felizes e sábias. Enfim, Agostinho admite como encontrou nesses livros uma doutrina

do *Logos* que tinha muito em comum com o exposto nas Escrituras sagradas cristãs.

Mas, por outro lado, evidencia como não encontrou nessa tradição o reconhecimento da encarnação do Verbo e sua humanidade. Nem o fato dele ter sido rejeitado e, ao mesmo tempo, ter dado àqueles que o receberam o poder de se tornarem filhos de Deus por intermédio da fé nele. Por fim, a ausência de sua humilhação, obediência, morte na cruz pela salvação do mundo, ressurreição e exaltação.

Ora, apesar dessas ausências, Santo Agostinho, usando a metáfora do ouro do Egito, defende a ideia de se alimentar de todo "alimento" bom e verdadeiro presente na tradição platônica ou de todo "ouro". Ou seja, da mesma maneira que o Egito, terra da escravidão, tinha tesouros preciosos e ao mesmo tempo vivia a idolatria, e o povo eleito não teve pudor de levar consigo determinados tesouros. Da mesma forma o bispo de Hipona não vê nenhum inconveniente pegar todos os elementos verdadeiros presente nos livros dos platônicos, pois todo "ouro" vem de Deus, independentemente de onde esteja.

Porém, além da ausência da aceitação da encarnação do verbo e de sua humanidade, o autor das **Confessiones**, nessa sua releitura da sua aproximação com os platônicos, vê nesse acontecimento algo providencial.[44] Isto é, Deus queria ensinar a ele o caminho da humildade e também como resiste aos soberbos e se revela aos humildes. Isso mostra que para Agostinho, nas **Confessiones**, os livros dos platônicos, além de sofrerem da ausência da fé na encarnação do verbo e de sua humanidade, padecem do orgulho. Ora, qual a conseqüência dessa postura? Qual a relação entre a

[44] Cf. **Conf**. VII, 9, 13-15.

encarnação do Verbo e o problema do orgulho? O que significa dizer que o Verbo se fez carne e habitou entre nós? Ele deixou de ser divino para ser humano? Ele só era humano em aparência? Enfim, como se operacionalizou esse movimento de rebaixamento e de aproximação do divino com o humano?

Em **Confessiones** VII, 19, 25, Agostinho expõe como ele entendia inicialmente a expressão: "*O verbo se fez carne*". Cristo era homem num sentido pleno e não aparente: comia, bebia, dormia, caminhava, sentia alegrias e tristezas, raciocinava, conversava realmente. Por conseguinte, tudo isso indicava que possuía tanto um corpo como uma alma inteligente e não apenas um corpo ou uma alma qualquer, que dava vida a esse corpo, pois, caso contrário, não seria capaz de efetuar tais procedimentos. Além disso, era alguém especial, mais perfeito, com uma sabedoria inigualável e fascinante, o que se provava pelo sinal da sua concepção virginal. Veio ao mundo para ensinar-nos o interesse primordial pelas realidades imperecíveis, com o intuito de ajudar-nos a alcançar a imortalidade. Portanto, era um grande sábio e mestre.

Contudo, nesse momento do passado, Agostinho não via esse homem como o próprio Deus, mas como alguém escolhido e capacitado por Deus com uma força divina para cumprir sua missão. Ademais, esse homem não seria a sabedoria em si mesma nem a verdade, mas participava da sabedoria e da verdade. Não as sendo por si, mas por outrem, corroboraria essa maneira particular de entender a encarnação.

Assim, conforme esses primeiros pensamentos de Agostinho, que ele abandona posteriormente, o Cristo se une ao verbo divino pelo seu corpo e alma humana, porém isso não significa que o Verbo divino continue subsistindo

pessoalmente perante a realidade da encarnação. Não é, portanto, um Deus feito homem, mas apenas um homem de sabedoria superior. Essas concepções errôneas, porém, mostram, para o bispo de Hipona, que não basta crer e falar de Cristo, é preciso ter uma interpretação adequada do mesmo.

Para Agostinho, agora como bispo, Cristo se apresenta como um *exemplum*. O grande exemplo do Cristo, segundo ele, foi a sua humildade.

A realidade encarnada do *Lógos* ou o mistério da encarnação é importante, porque revela ao homem seu verdadeiro estado por meio da via da humildade[45], pois aquele que é por si mesmo, eterno, imutável, tornou-se humano, frágil, a fim de que os humanos "*infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos.*" [46]

Ou seja, o verbo encarnado pela sua humildade revela ao homem sua real condição de enfermo e, ao mesmo tempo, indica-lhe uma postura a ser seguida. Assim, o Verbo encarnado também tem uma função mediadora. O que significa isso?

Agostinho diz em **Confessiones** VII, 17, 23 que*:*

> [...] et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem". [47]

---

[45] Cf*.* **Conf.** VII, 9, 13.

[33] Idem*,* VII, 18, 24: "se tornassem fracos, vendo, diante dos seus pés, a divindade, débil, em virtude da participação da nossa túnica de pele, e, cansados, se prostrassem diante dela, e ela, erguendo-se, os levantasse."

Esse trecho indica que no processo de ascensão Agostinho experimenta suas limitações, fraquezas que o impossibilitam de se unir e permanecer com o imutável, com Deus.

Ele descreve o processo dessa ascensão[48], partindo do exterior, do sensível, e, gradualmente, vai adentrando o homem interior num processo de interiorização cada vez mais profundo. Nesse plano do homem interior, analisa-se a força interior da alma que recebe os dados fornecidos pelos sentidos. Mas, a trajetória não cessa aí, eleva-se até a razão, que analisa e julga as coisas conforme as informações fornecidas a ela. Ora, como esse degrau também é mutável, vai-se até a inteligência, para, então, acima de si própria, descobrir a luz imutável que ilumina a ela.

Vê-se, dessa maneira, que pela dialética dos degraus, constata-se a presença do absoluto, do transcendente, no espírito (*animus*), chegando, dessa forma, gradualmente, àquele que é absolutamente, o incriado. Entretanto, apesar dessas conquistas, Agostinho não alcança o repouso tão almejado.

Assim, o método ensinado pelos livros dos platônicos não é suficiente para acabar com a instabilidade do homem e a sua inquietude, levando-o a uma união permanente com a beatitude e não a um mero apontar para o que se deve buscar.

---

[47] Idem, VII, 17, 23: [...] não era estável no gozo do meu Deus. Atraído por tua beleza, era logo afastado de ti por meu próprio peso, que me fazia precipitar gemendo por terra. Esse peso eram os meus hábitos carnais; mas a tua lembrança me acompanhava, e eu já não duvidava absolutamente da existência de um ser a quem devia estar unido, se bem que ainda não fosse capaz disso.

[48] Cf. *Conf.* VII, 17, 23.

Em **Confessiones** VII, 18, 24 Agostinho usa a metáfora do alimento não sólido para mostrar como o homem, nesse seu estado de "enfermidade", é semelhante à criança que só tem condições de tomar leite, isto é, o homem ferido, debilitado, sem o auxílio divino, não é capaz de tomar o alimento mais robusto, que é a fruição ou posse de Deus. Isso mostra a necessidade da mediação. Se o homem quiser atingir a vida feliz, a verdade, a Deus precisa da ajuda de um mediador. Mas como deveria ser esse mediador?

Não poderia ser nem só homem, nem apenas divino.[49]Se o mediador fosse apenas homem, não nos conseguiria levar até Deus, pois estaríamos seguindo alguém igual a nós, pecador, fraco, debilitado. E, se fosse apenas Deus, não o compreenderíamos, porque não podemos entender o que não somos, continuando assim o abismo inicial[50].

Assim, o verdadeiro e único mediador entre Deus e os homens é Jesus Cristo, Deus e homem, porém, é mediador justamente enquanto homem, pois enquanto Verbo é igual a Deus, não podendo ser intermediário[51].

A questão da encarnação do Verbo, portanto, é algo fundamental para Agostinho por que, por intermédio dela, se introduz o tema da humildade. E essa, por sua vez, nos ensina a verdadeira via ou atitude que nos leva a Deus.

Percebe-se, desta maneira, que o platonismo não é problemático enquanto uma filosofia do inteligível, mas, sim, enquanto doutrina de salvação.[52]

---

[49] Cf. **Conf.** X, 42, 67.

[50] Cf. **Comentário aos Salmos** 134, 5.

[51] Cf. **Conf**. X, 43, 68.

Uma vez que entende ser possível encontrar, apenas com a sabedoria obtida pelo exercício da razão e sem necessidade de mediação divina a beatitude tão almejada, a tradição platônica não consegue aceitar a dimensão encarnada e mediadora do *Lógos*.

É por isso que, segundo o bispo de Hipona, mesmo vislumbrando a Deus, não lhe deram a glória devida e perderam-se em raciocínios ineficazes, continuando com o coração nas trevas[53]. Porém, para sair desse estado e conseguir ver a beleza, a importância e o sentido da encarnação do *Lógos*, é preciso ser pequenino[54].

Essa exigência de pequenez ou de ser pequenino para vislumbrar a dimensão encarnada do *Lógos* parece indicar justamente a importância de se imitar o Cristo na sua humildade. Nessa busca do absoluto, é a humildade que leva o homem decaído a reconhecer sua própria miséria e limitações, e a admitir a necessidade de uma mediação.

A leitura dos textos platônicos antes da meditação das Escrituras é, para Agostinho, algo providencial segundo um intuito pedagógico, cujo objetivo seria ensinar-lhe a importância da humildade[55] e distinguir a *praesumptio* da *confessio*.[56]

A *praesumptio* é exatamente o confiar em si mesmo, entendendo que a dialética da racionalidade, que pressupõe o afastamento do sensível e a valorização da razão, seja suficiente para atingir o divino, a verdade, enfim a beatitude, a pátria bem-aventurada. Enquanto a *confessio* é o contrário, pois

---

[52] Mandouze, A. **L'aventure de la raison et de la Grace.** Paris: Études Augustinienne, 1968, p. 493.

[53] Cf. **Conf**. VII, 9, 14.

[54] Cf. Idem, Ibidem.

[55] Cf. Idem, VII, 9, 13.

[56] Cf. Idem, VII, 20, 26.

implica reconhecer por um lado a grandeza de Deus e por outro os próprios limites e insuficiências, abrindo-se ao auxílio divino. Assim, a humildade aprendida, assimilada, nos leva a tomar uma postura de *confessio* e não de *praesumptio*.

Assim, nessa estrutura ascensional proposta por Agostinho em direção ao absoluto, a Deus, presente nas *Confessiones*, percebe-se elementos platônicos, plotinianos. Mas desde o começo ela é cristã. Não há ascensão verdadeira sem o Cristo mediador.

7. A cisão do espírito humano e o ato confessional

Ora, percebemos então, que em toda essa narrativa presente nas **Confessiones**, a noção de trajetória ascensional é algo fundamental. O homem é um ser inquieto que vai passando por várias etapas até atingir o fim almejado.

Para Agostinho, o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz, e o que o torna feliz é a meta do bem.[57] Vê-se que, para o hiponense, a busca pela beatitude, que se apresenta como o bem final ou supremo a ser possuído, é o que move o homem a buscar sair da sua ignorância e atingir a verdade. Ele parece compreender que a questão do bem supremo era o ponto fundamental da filosofia antiga.[58]

Todavia, qual o sentido filosófico de narrar a própria história e por intermédio de um "eu" confessional relembrar os próprios erros?

---

[57] Cf. **De civitate dei** XIX, 1, 3.

[58] Cf. Holte, R. **Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne.** Paris: Études Augustiniennes, 1962, p. 12.

Parece que o autor das **Confessiones** usa o itinerário confessional como pretexto para falar não apenas de si, mas do homem em geral, das suas limitações, enfermidades, e do seu desejo de encontrar a beatitude, Deus. Assim, a reconciliação do humano com o divino, do homem com seu princípio transcendente e absoluto perpassa toda a obra.

Contudo, parece haver outro ponto que está intimamente ligado ao anterior. A partir dessa estrutura ascensional e de uma narrativa da sua conversão, descrevendo as diversas etapas, Agostinho parece construir uma filosofia do espírito. Em que sentido? Seria uma filosofia da consciência, uma investigação das faculdades da alma.[59] Ou seria uma filosofia de aproximação para com Deus?[60]

Agostinho salienta[61] que Deus conhece o profundo da consciência humana, sendo impossível escapar do seu olhar. Portanto, o ato confessional não visa ensinar algo a Deus, nem satisfazer a curiosidade alheia, mas mostrar como a misericórdia de Deus socorre os fracos, para, assim, encorajar aqueles que ainda não vivenciaram isso. Todavia, ele também fala do presente, do seu estado no momento em que redige as **Confessiones**, talvez com o intuito de partilhar o que Deus já realizou, mas também mostrar que faltava algo.

Contudo,[62] talvez devamos entender também que todo esse esforço confessional visa ajudar o homem a reaproximar-se de si mesmo e de Deus.

---

[59] Borne, E. **Pour une doctrine de l'Intériorité.** In: **Intériorité et vie Spirituelle**, Col. Recherches et Débats. Paris: Artéme Fayard, p. 22.

[60] Marion, J-L. **Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin.** Paris, PUF, 2008, p. 27.

[61] Cf. **Conf.** X, 2,2 – 4,6.

[62] Cf. Novaes, M. **Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito**. In: **Analytica**, vol. 9 número 1, p. 100.

Isso pressupõe que haja um esquecimento de si e desconhecimento de si, além de um esquecimento e desconhecimento de Deus.

Nesse itinerário confessional, o autor das **Confessiones** reconhece que, num primeiro momento, o referencial da exterioridade predominava na sua trajetória, ou seja, ele procurava a verdade, a vida feliz, na exterioridade e a partir dela. Esse voltar-se para a exterioridade parece ter uma conotação tanto ontológica, quanto lógica e moral. Quais as implicações dessa postura?

Implica, necessariamente, assumir um pensamento materialista[63], pois os sentidos corpóreos passam a ser o principal veículo do conhecimento da verdade. Isso, segundo Agostinho, obscurece a mente humana, levando-a a conceber o ser apenas de forma corpórea, espacializada e física, tornando a noção de substância incorpórea ou espiritual insustentável. Ora, esse referencial ontológico e lógico leva o ser humano a buscar a vida feliz no corpóreo, nas coisas sensíveis, transitórias, passageiras. Isso, para o bispo de Hipona, do ponto de vista moral, é ser dominado pelo orgulho, pelo pecado, preferindo o inferior no lugar do superior; as criaturas em vez do criador.

Percebemos na narrativa de sua trajetória que Santo Agostinho apresenta, conforme vai expondo as fases e os momentos vividos por ele, como se encontrava o seu modo de pensar e conceber as coisas ou qual era a condição de sua mente (*mens)*, e também de que maneira ele se relacionava com o mundo, com as pessoas, ou seja, para onde ele dirigia o seu amor, o seu querer e qual era a condição da sua vontade (*voluntas)*.

---

[63] Cf. **Conf.** VII, 1,1 – 7,11.

Assim, nesse momento da trajetória do homem, preso à exterioridade e dominado pela soberba, o tempo e a História apresentam-se como o lugar da queda, do erro, do pecado. É preciso, portanto, ocorrer uma conversão, ou seja, uma mudança de direção, do exterior para o interior. Aqui, como já salientamos antes, vemos a importância da tradição platônica no desenvolvimento do pensamento de Santo Agostinho.

Em vários momentos do livro VII das suas **Confessiones** ele salienta o estado debilitado e nebuloso do seu coração e de sua mente. Em VII, 2, 2 ele diz: "[...] Ego itaque incrassatus corde[...]".[64] Em VII, 3, 5 afirma: "[...] Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum[...]".[65] Em VII, 7, 11 encontramos: "[...] Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, deus meus![...]".[66]

Por intermédio desses textos, vemos como o tumulto, a angústia e a confusão dominavam a alma de Agostinho. Ele reconhece[67] que esse estado de "trevas" é resultado de ter a luz dentro de si, mas, ao mesmo tempo, olhar para fora, como se essa luz estivesse em um lugar, num determinado espaço físico. Isso implica buscar nas coisas, algo que elas não podem dar que é justamente a vida feliz, o repouso tão almejado. A consequência dessa postura é que aquilo que é inferior à alma por hierarquia natural (e assim, por sua vez, deveria estar submetida a ela), rebela-se e coloca-se como se fosse senhora dela. Da mesma maneira que a alma humana rebelou-se contra Deus, no

[64] "Assim, eu, com o coração perturbado...".

[65] "E assim, tentando arrancar do abismo o olhar da minha mente, afundava-me de novo e muitas vezes tentava e me afundava uma e outra vez".

[66] "Que tormentos aqueles os do meu coração, em dores de parto, que gemidos, meu Deus!

[67] Cf. **Conf.** VII, 7, 11.

pecado de Adão, num ato de orgulho, e vive as consequências desse ato, o que é inferior a ela também se ergueu contra ela.

O texto das **Confessiones** apresenta um eu dividido, uma cisão no espírito humano, ora entre ele e Deus, ora entre ele e ele consigo mesmo.[68] Em Agostinho não há um eu conhecido por si mesmo e que tem a posse de si mesmo. A certeza de que sou pelo ato de pensar me ensina que, ao pensar, o si mesmo distancia-se de si. Ignora o que é e torna-se outro.[69]

Para Santo Agostinho o afastamento de si propiciou o esquecimento de si e o afastamento e o esquecimento de Deus e, por conseguinte, esse estado debilitado de cisão interna da alma humana. O itinerário confessional apresenta um espírito dilacerado e confuso, necessitado de purificação e redescoberta de si, mas que ainda é imagem de Deus, apesar dessa condição. Por intermédio de paradoxos e enigmas, Agostinho examina esse estado de cisão do ser humano e revela o estado real do espírito humano decaído. [70] Assim, da mesma maneira que a leitura do **Hortensius** de Cícero serviu como estímulo ao filosofar, a redação das **Confessiones** também poderá provocar uma mudança na disposição do espírito.[71]

Entretanto, o que vem a ser o *cor* (coração) para Santo Agostinho? Que sentido e importância tem esse termo no interior do pensamento agostiniano?

8. O coração

---

[68] Cf. Novaes, M. **Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito.** In: **Analytica**, vol. 9 número 1, p. 100.

[69] Cf; Marion, J-L. op. cit., p. 100.

[70] Cf. Idem, p. 106.

[71] Cf. Idem, pp. 104-105.

O termo *cor* aparece constantemente na obra agostiniana com uma conotação metafórica, relacionada a um contexto bíblico, de modo multifacetado, e expressando, assim, um entendimento dinâmico da interioridade humana, cujo como pólo orientador é Deus, mesmo quando não há um reconhecimento explícito desse pólo por parte da criatura humana. É o lugar mais sublime da ação de Deus no homem.[72]

Agostinho,[73] a partir de diversos textos bíblicos, apresenta as várias disposições do coração humano e também as oposições presentes nele, como por exemplo: o coração reto, que procura submeter-se a Deus e em tudo ver sua justiça e providência, e o coração distorcido, que não adere à vontade de Deus e o acusa de injustiça; o coração duplo, que é escravo da mentira e da simulação do bem, com o intuito de atingir a vanglória, e o coração simples ou puro que busca o bem e espera apenas o próprio Deus como recompensa. Com essas descrições, o bispo de Hipona mostra o estado de enfermidade do coração, suas cisões e, por conseguinte, sua incapacidade de perceber e conhecer a realidade divina, o coração do próximo e de si mesmo. Essas cisões mostram como o interior do homem é o lugar onde ocorrem as maiores "tempestades" e "batalhas". Por intermédio de uma linguagem metafórica, aponta o estado doentio do olho do coração que não consegue ver ou compreender as realidades espirituais.

Além disso, o coração é o centro interior do ser, havendo uma equivalência entre homem interior e coração, o qual terá também seus sentidos como: olhos, orelhas, boca etc. Assim, é o ponto de encontro de todas as

---

[72] Cf. Bochet, I. **Cuore**. In: **Agostino: dizionario enciclopedico**, Roma: Città Nuova, p.524.

[73] Cf. Idem, Ibidem, pp. 524-534.

atividades do homem e não só da afetividade. É princípio do pensar e do juízo. A partir dele a pessoa discerne o bem e o mal, o justo e o injusto. Portanto, é muito próximo da *mens*. Ademais, é princípio das escolhas livres e do amor, isto é, apresenta-se como uma força interior capaz de movimento próprio. Isso mostra que há uma correlação íntima entre coração e vontade.

Ora, a partir dessas considerações, podemos entender por que a temática do coração e sua condição é um ponto tão importante no interior do pensamento agostiniano. À medida que o homem busca a Deus, a verdade e a beatitude, necessita voltar-se para o seu coração, fonte dessas três realidades, e reconhecer de fato o que ele é, sua condição de cisão interior, seu estado de enfermidade e a real situação do espírito humano.

9. Interioridade como movimento de interiorização

Em **Confessiones** VII, 10, 16 lemos:

> [...] Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus,

> tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me". Et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam, et dixi: "Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?". Et clamasti de longinquo: "Immo uero ego sum qui sum". Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur.[74]

Agostinho, num primeiro momento, reconhece que a leitura dos livros platônicos o advertiu a examinar a si mesmo. A descoberta do autoconhecimento ou conhecimento de si e sua importância emerge na

---

[74] **Conf.** VII, 10, 16: “E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão pouco estava acima de minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. E logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou. E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dessemelhança, como se ouvisse a tua voz vinda do alto: “Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás.Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim.” E reconheci que por causa da iniqüidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma como uma aranha, e disse: “ Porventura nada é verdade, já que ela não está difundida pelos espaços dos lugares, nem finitos nem infinitos?” E tu clamaste de longe: Pelo contrário, eu sou o que sou. E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas.”

consciência do hiponense a partir desse encontro com a tradição platônica. O contato com ela possibilita a Agostinho a descoberta do *Nosce te ipsum* do oráculo de Delfos. Em vários momentos, no seu itinerário e nas suas obras, salienta a importância do conhecimento de si. Reconhece que a filosofia tem um duplo objeto, a alma e Deus, isto é, o conhecimento de nós mesmos e de nossa origem. [75] A partir dessa descoberta, a busca da verdade, da beatitude, não se dará mais a partir do exterior, com os olhos sensíveis e seus critérios, mas sim a partir do interior e no mais íntimo dele.

Mas o que seria a interioridade para Agostinho? Ela se confundiria com o exame do homem interior ou com a inspeção da estrutura do espírito humano?

Para Agostinho, a partir do texto das **Confessiones**, a interioridade parece ser muito mais um processo, um voltar-se cada vez mais para o interior até o mais íntimo de si, do que uma estrutura. É o movimento em si da interiorização.

O bispo de Hipona, na sua releitura desse seu encontro com a tradição platônica, reconhece a dimensão providencial de tudo isso, a ajuda divina. A inspeção do espírito ocorre sob a guia de Deus e devido ao seu auxílio. Isso posto, Agostinho descreve que viu uma luz imutável com o olhar da sua alma, a mente (*mens*) e que essa luz estava acima dela. Mas o que é a *mens* dentro da antropologia agostiniana?

No **De Trinitate** XV, 7,11 Agostinho afirma: “Non igitur anima sed quod excellit in anima mens uocator.”[76]

---

[75] Cf. Courcelle, P. **Connais-toi toi-même**, Paris: Études Augustiniennes, 1974, pp.125-163.

Este texto coloca a mente como aquilo que a alma tem de mais perfeito e superior. Não se confunde com a totalidade da alma (*animus*), mas sim com a sua dimensão mais nobre contendo nela tanto a razão (*ratio*) como a (*intellegentia*), conforme no diz no **De civitate dei**: "Mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest".[77]

Vemos assim, que na *mens* está presente tanto a razão como a inteligência. A razão é o movimento pelo qual a mente, o pensamento distingue ou associa diferentes conhecimentos adquiridos.[78] Está subordinada à inteligência e/ou intelecto, termos que possuem certa equivalência, cuja superioridade resulta do fato de possuir uma ligação imediata com a verdade divina, pois é iluminado diretamente pela luz divina.[79]

Todavia, por que a *mens* é a dimensão superior da alma? Porque ela percebe e contempla a verdade por intermédio de uma visão interior e também, como vemos no **De Trinitate**, ela é *imago Dei*:

> [...] Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trinitas uero illa cuius imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam Trinitas".[80]

---

[76] **De Trinitate** XV, 7, 11: "Portanto, o que se chama mente não é a alma, mas o que há de mais excelente na alma".

[77] **De civitate dei** XI, 2: "A mente contém naturalmente a razão e a inteligência".

[78] Cf. **De ordine** II, 11, 30

[79] Cf. Gilson, É., op. cit., p.57.

Vemos, assim, que a mente é aquilo, no homem, que está mais próximo de Deus. É excelente porque está muito próxima da excelência maior, que é Deus, sumo bem e criador de tudo. O homem singular é uma pessoa e na mente é imagem do próprio Deus.

Ora, a partir disso podemos compreender por que Agostinho salienta que viu uma luz imutável acima de si à medida que adentrou seu espírito (*animus*). Agostinho pela *mens*, auxiliado por Deus, e agora no registro do interior, consegue vislumbrar aquilo que antes não conseguia. Assim, num segundo momento, estabelecida a mudança de registro da exterioridade para o interior, o hiponense continua falando da busca de Deus, da verdade, a partir do sentido da visão. Porém, não mais a partir dos olhos do corpo, mas sim a partir do olho da alma, a *mens*. O olhar interior possibilita a Agostinho ver uma luz imutável e compreendê-la de forma diferente. Ora, como se configura essa luz a partir de um olhar que não é mais o da exterioridade?

O autor das **Confessiones**, ao descrever essa luz imutável, parece optar principalmente pela via da negatividade, dizendo o que ela não é, em vez do que ela é, certamente para ressaltar sua transcendência e inefabilidade. Não é essa luz física, sensível, que percebemos pelos nossos sentidos exteriores, mas algo totalmente distinto, que, entretanto, abrange tudo com sua grandeza.

Está acima de nós, de nossa mente, não como o óleo sobre a água, nem como o céu sobre a terra, pois esta justaposição pressuporia uma espacialidade e exterioridade, o que implicaria continuar num referencial

[80] **De Trinitate** XV, 7, 11: "Por isso, cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo todas as coisas que pertencem à sua natureza, mas apenas segundo a mente, é uma só pessoa e imagem da Trindade na mente. Por sua vez aquela Trindade de que ele é imagem não é toda outra coisa senão Deus, não é toda outra coisa senão Trindade."

materialista e nas suas conseqüências. Assim, "está acima" porque se identifica com quem nos criou, enquanto nós estamos embaixo porque fomos criados por ela: se existimos, é porque ela nos chamou à existência; não existíamos, mas passamos a existir devido a uma intervenção dela. Logo, não está em nós a nossa razão de ser, mas naquela que nos fez.

Num terceiro momento, Agostinho identifica essa luz imutável com a verdade, a eternidade e a caridade. Ela é a eterna verdade, a verdadeira caridade e a cara eternidade. Encontrando-a, encontramos o próprio Deus. O Deus-Verdade é o Deus-Amor que é desde todo o sempre, pois o mesmo que criou, é o mesmo que se revela e salva. Vemos, assim, que, para Agostinho, esse movimento ao interior, implica também um movimento ao superior. Ele encontra, portanto, aquele Deus que é mais íntimo do que a sua parte mais íntima e ao mesmo tempo transcende tudo o que ele é concebido como elevado.[81]

Supera-se, assim, a partir da inspeção do espírito, toda multiplicidade, espacialidade e dispersão, encontrando uma presença [82], porque não se está mais no plano da exterioridade, onde vários seres nos chamam a atenção, mas no plano do recolhimento interior e, por conseguinte, de uma unidade não espácio-temporal.

Todavia, ao conhecer e encontrar a Deus no seu interior é se elevado por ele para ver a realidade que é. Agostinho percebe que estava numa *regione dissimilitudinis*, ou seja, numa região de dessemelhança e distância em relação a Deus. Ele vê, portanto, nesse momento, uma diferenciação

---

[81] Cf. **Conf.** III, 6,11.

[82] Lima Vaz, H.C. de **Escritos de Filosofia IV.** São Paulo: Loyola, 2001, p. 87.

ontológica radical entre criatura e criador e também, a sua real condição limitada, sua impotência e a fraqueza do seu olhar (*mens*). A sua enfermidade começa a aparecer a ele mesmo. É nesse momento que a inspeção do espírito de fato se transforma em verdadeiro movimento de interiorização. Não basta ir de fora para dentro. O voltar-se em direção a si mesmo não é garantia de que a interiorização está ocorrendo, pois o olhar para si pode ser um ato de orgulho e arrogância. É na medida em que é apresentado um diagnóstico preciso das feridas e da enfermidade da alma e proposta uma terapia realmente interior que a inspeção do espírito está se transformando em movimento de interiorização ou interioridade.

Nesse momento, ocorre uma mudança dos sentidos utilizados. Não é mais a visão que está presente, mas a audição. Esse ponto é fundamental, pois a fé vem não pelo que se vê, mas pelo que se ouve de um pregador. O que ele ouve? Primeiro que Deus é o alimento dos adultos. Ora, isso pressupõe uma criatura fraca e debilitada que por si não consegue manter-se. Ao receber esse alimento, o homem não o transforma em sua carne, mas é transformado por ele, pois se trata de uma realidade e dinâmica espiritual. Agostinho entende, portanto, seu estado de enfermidade e reconhece que isso se deve a sua iniquidade. Reconhece também como Deus o foi corrigindo e auxiliando. A partir disso, ele pode então superar todos os critérios de espacialidade como condição para conceder qualquer positividade ontológica à verdade. Não é a espacialidade que fundamenta o Deus-Verdade, mas sim "é o eu sou o que sou" (Ex 3, 14) que sustenta e fundamenta tudo, pois ele é por si e em si. Contudo, essa constatação e mudança foram possíveis porque agora ele ouviu como se ouve no coração, e não na exterioridade.

A partir desse novo referencial e da mudança ocorrida na *mens*, muda o modo de pensar e compreender os seres em geral, Deus e a própria presença do mal no mundo.[83] É como se os conflitos e as contradições insolúveis percebidas na obra da criação fossem resultado de uma alma mergulhada nas trevas, cheia de conflitos íntimos e paradoxais. Uma mente, um olhar distorcido e viciado, impedia o espírito humano de ver aquele que é a verdade, o amor, a eternidade, a beatitude, a pátria da bem-aventurança, e olhar tudo a partir do criador de tudo.

Porém, apesar de vislumbrar a luz imutável, a verdade, a pátria da bem-aventurança, Agostinho vivencia novamente, na sua tentativa de uma ascensão intelectual ao divino, a experiência da impotência, uma nova crise.

Por um lado, a beleza de Deus e a lembrança do seu criador o impulsionavam a buscá-lo, a fim de se unir a ele. Por outro lado o seu peso, isto é seus vícios e fraquezas, oprimia sua mente e o impedia de realizar essa união.[84] Agostinho reconhece que, ao investigar a partir de quê julgava a beleza das coisas mutáveis, o faz mais uma vez a partir da verdade imutável percebida pela mente, mas transcendente a ela. Passando por diversos graus, partindo dos corpos até a inteligência, ele contempla as realidades invisíveis, mas não consegue permanecer e fixar seu olhar nisso.

Como vimos na descrição da sua trajetória pessoal presente nas **Confessiones**, Agostinho narra e analisa o seu contato com diversas correntes filosóficas. Certamente ele não quer apenas narrar o encontro com essas escolas e o que elas pensavam. Na medida em que vamos adentrando o texto

---

[83] Cf. **Conf**. VII, 11, 17 – 16, 22.

[84] Cf. Ibidem, VII, 17, 23.

das *Confessiones* notamos as diversas crises vividas por ele. Ao narrar esses momentos, Agostinho aponta essas crises e a insuficiência de cada corrente filosófica e de cada momento vivido por ele na sua busca pela verdade, por Deus, pela beatitude. Cada nova crise, o leva a uma nova procura a partir de outro referencial.

Assim, a insuficiência da tradição platônica e de sua dialética vai se manifestando, cada vez mais, à consciência de Agostinho. Ele compreende que uma coisa é ver a pátria da paz, outra coisa é habitá-la e possuí-la.[85]

A análise e mudança da *mens* também não são suficientes. O percurso para se encontrar o princípio absoluto, transcendente, divino, que se confunde com a beatitude, pressupõe a necessidade de um passo adiante, de um aprofundamento no movimento de interiorização, a análise da *voluntas*.

[85] Cf. Ibidem, VII, 21, 27.

Capítulo 2
A realidade da vontade humana

1. O Paulinismo

Em **Confessiones** VII, 21, 27, Agostinho analisa seu encontro com o pensamento do apóstolo Paulo. Isso colaborou, profundamente, para o hiponense passar a ter uma visão conjunta e unitária das Escrituras, não vendo mais contradição entre os textos de tradição judaica, isto é, a Lei e os Profetas, e os textos de origem cristã, dentre eles as cartas de Paulo.

O que chamou a atenção de Agostinho nesses textos, num primeiro momento, foi a constatação de que aquilo que encontrou nos livros dos platônicos, ele também encontrou nos textos paulinos, sendo que esses contavam com o auxílio divino, indicando, com essa afirmação, que tudo o que o homem possui ele recebeu de Deus. Isso implica em compreender que tanto o que o homem quer ver, como a própria capacidade de ver, foi recebida por ele enquanto criatura. Dessa maneira, se o homem quer encontrar e contemplar o seu criador precisa superar seu orgulho no exercício da humildade.

Mas, isso é suficiente para se atingir esse fim almejado?

Para Agostinho não, pois mesmo aqueles que se comprazem na Lei de Deus, experimentam, em si mesmos, outra lei nos seus membros. Essa os leva a ir contra a lei da própria mente, e a se tornar cativo da lei do pecado. Ou seja, tendo como referência a *Carta aos Romanos*, o bispo de Hipona entende que o

homem, muitas vezes, carrega em si mesmo uma cisão e vivencia uma contradição: não consegue fazer o bem que quer e faz o mal que não quer.

2. A vontade humana e sua cisão interior

No livro VIII das **Confessiones** o bispo de Hipona narra como ele de fato aprendeu o caminho da humildade e a conversão da vontade.[86] Primeiramente expõe a conversão de Mário Vitorino à fé cristã.[87] Num outro momento apresenta seu encontro com Ponticiano, dignitário da corte imperial e, a partir desse encontro, fica conhecendo a história de Antão e a conversão de dois funcionários romanos.[88] Por fim, narra sua própria conversão no jardim de Milão.[89] Além disso, é interessante notar que entre esses três momentos, de maneira intercalada, aparecem duas análises sobre a condição da vontade e a cisão interna vivenciada por Agostinho. Qual o sentido dessa estrutura?

Num primeiro momento, Agostinho reconhece como sua mente já havia sido purificada, e por isso, ele não tinha mais dificuldades de conceber uma substância espiritual. Porém, o que ele deseja não é ter uma certeza intelectual maior, mas sim unir-se a essa verdade que ele vislumbrou.

Por um lado, sente que já tem uma concepção e um saber mais adequado sobre Deus. Todavia, por outro lado, hesita em tomar as decisões necessárias para aproximar-se mais dele e unir-se a ele. Assim, a purificação

[86] Cf. Brachtendorf, J. op. cit., p. 157.

[87] Cf. **Conf**. VIII, 2, 3-5.

[88] Cf. **Conf.** VIII, 6, 14-15.

[89] Cf. Ibidem. VIII, 12, 28-30.

do coração precisa continuar.[90] Pois ele, o coração, como já vimos, não é apenas o princípio do pensar, mas também do querer e das decisões.

Por meio de um diálogo com Simpliciano, Agostinho ouve a história de Vitorino, famoso literato romano e professor de retórica. Vitorino vivenciou dificuldades, dúvidas e hesitações na sua adesão a Cristo e à Igreja. Mas também recebeu a catequese, o batismo e teve a coragem de professar a fé em público, não hesitando em fazer renúncias por amor a Cristo. Ou seja, devido a sua fé, renunciou a toda honra e poder.[91] Esse relato abala Agostinho, pois ele percebe como ainda estava aprisionado ao desejo de obter fama e honra.

Além do diálogo com Simpliciano, Agostinho relata um encontro que ocorreu entre ele e um dignitário romano, chamado Ponticiano. Esse ao adentrar a moradia de Agostinho vê sobre a mesa as epístolas de Paulo. Percebendo o interesse de Agostinho sobre a fé cristã relata a conversão de dois funcionários romanos. Esses, andando, numa tarde, nos jardins próximos das muralhas da cidade, encontram uma cabana de um eremita e aí conhecem a biografia de Santo Antão. O conhecimento da vida desse monge desperta em um dos funcionários o desejo de deixar tudo para buscar e servir a Deus. O outro se contagia pela atitude do companheiro e também decide deixar tudo. Todavia, não renunciaram apenas a carreira de funcionário, mas também a possibilidade de se casarem, pois eram noivos e abandonaram as noivas. Essas, por sua vez, ao saberem da escolha dos seus antigos noivos, optam por uma vida de virgindade e consagração a Deus.

---

[90] Cf. Ibidem. VIII, 1, 1-2.

[91] Cf. Ibidem, VIII, 2.

Assim, por intermédio da narrativa sobre o encontro com Ponticiano,[92] no qual Agostinho conheceu a história de Antão e de dois funcionários que resolveram abandonar tudo para se entregar totalmente ao serviço de Deus, ele indica como Deus o conduzia nessa sua procura pela verdade, pela vida, por meio da experiência de uma nova crise. O encontro com Ponticiano desperta em sua consciência, de uma maneira mais profunda, uma visão mais clara de sua miséria e desfiguração, pois ele não conseguia se decidir pelo caminho de Deus, com a mesma firmeza que Antão e os outros personagens. A exigência da castidade para ele, ainda era um grande peso. Os dois funcionários não hesitaram. Num instante se decidiram. E Agostinho, após tantos anos depois de despertar para o amor a sabedoria, ainda não conseguia se decidir.

Contudo, no entendimento do hiponense, a fala de Ponticiano o fez mudar de posição. Ou seja, estava de costas para si mesmo e foi levado a olhar novamente para si, reconhecendo sua fragilidade e debilidade.

Santo Agostinho indica dessa maneira, que nessa busca por Deus, é necessário um voltar-se sobre si mesmo que seja verdadeiro. Ou seja, não basta o homem olhar para si, inspecionar o seu espírito e não reconhecer a sua real condição de pecador. Antes, Agostinho alegava que não se livrava da vaidade devido à incerteza da verdade. Todavia, agora, superado essa incertezas céticas e materialistas a vaidade e orgulho continua. É preciso aprofundar, por conseguinte, cada vez mais, esse movimento de interiorização para compreender essa luta pessoal vivida no próprio interior.

[92] Cf. Ibidem, VIII, 6, 13-15 e 7,16-18.

O bispo de Hipona vê, nesses testemunhos, uma prova de que a passagem do orgulho à humildade é de fato necessária e possível.

Agostinho entusiasma-se com as narrativas e sente o desejo de imitar seus personagens. Entretanto, ao mesmo tempo, sente-se dividido. Sua vontade apresenta-se aprisionada, dominada.

Mas o que é a vontade e qual a origem dessa condição de miséria moral?

No **De duabus animabus** Agostinho escreve: "Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum".[93]

Vemos, assim, que a vontade é o movimento da alma. A vontade (*uoluntas*), portanto, determina para onde a alma vai direcionar-se; se para o imutável ou o mutável; se para si mesma ou para fora. Sua condição evidentemente estabelece e influencia as decisões e as escolhas que devem ser efetuadas ou não. É a instância última da decisão sobre a ação. Ademais, Agostinho, às vezes, faz uma distinção entre *uoluntates* e *uoluntas*. A primeira indica as intenções da vontade, que guiam as ações do homem de forma geral. Todavia, sempre há uma *uoluntas* que se antepõe as *uoluntates*. Isto é, a *uoluntas* é que aprova ou rejeita essas aspirações. O *liberum arbitrium uoluntatis* é justamente a manifestação dessa capacidade de decisão da *uoluntas*. Assim, a alma, por intermédio dessa capacidade própria (*uoluntas*),

[93] **De duabus animabus** 10, 14: "A vontade é um movimento da alma, sob nenhuma coação, para não perder ou para adquirir algo".

estabelece quais as intenções ou aspirações (*uoluntates*) influenciarão suas ações ou não.[94]

Mas, além disso, há algo que pode influenciar ou direcionar a *voluntas*?

O livro I do **De doctrina christiana** desenvolve essa questão. Num primeiro momento, que vai de 1, 1 a 4, 4, Santo Agostinho faz algumas distinções entre o modo de descobrir o que é para ser compreendido (*modus inueniendi*) e o modo de se expor o que se entendeu (*modus proferendi*), a diferença entre coisa (*res)* e signo (*signum*), e também entre fruir (*frui*) e usar (*uti*).

Num segundo momento, que se encontra de 5,5 a 21,19, Agostinho apresenta, primeiramente, as coisas que são objetos do fruir e depois a economia da salvação, isto é, o Cristo como caminho e remédio, e em que medida as realidades temporais são objeto do usar.

Num terceiro momento, presente em 22,20 a 34, 38, apresenta o problema do duplo amor, a Deus e ao próximo e a hierarquia do amor. E por fim, de 35,39 a 40,44, o primado da caridade e a importância das virtudes teologais.

Ora, do ponto de vista moral, a estrutura desse texto mostra como, para Agostinho, o ser humano tem um *telos* (fim) para atingir, o qual é uma coisa, uma realidade distinta de um mero signo, pois o signo apenas indica, aponta, significa algo que vai além dele mesmo. Porém, para se atingir o fim almejado é necessário ter claro que há duas maneiras de se relacionar ou aderir aos seres em geral: o *frui* e o *uti.*

[94] Cf. Bhachtendorf. J. op. cit., p. 167.

Isso compreendido, vê-se que há seres que são objeto do *uti* (uso), servem como meio; enquanto outros são objetos do *frui* (fruição, gozo), apresentam-se como o fim. Entender isso e viver de acordo com essa hierarquia é colocar-se na *ordinata dilectio* (ordem do amor), percebendo que a *caritas* (caridade) é o princípio primeiro e fundamental.

Mas qual a diferença de fato entre fruir e usar, caridade e cupidez? O que realmente deve reger a vida moral do homem?

No livro I 4, 4 Agostinho afirma:

> [...] Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusio nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino , si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur , hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.[95]

---

[95] **De doctrina christiana** I, 4, 4*:* *"*Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio

Conforme o trecho, fruir é amar algo que é digno de ser amado por si mesmo. Não é um meio pelo qual se passa para se atingir um fim. É algo que é desejado em virtude de si mesmo; distinto do uso que significa amar algo como meio para se atingir um fim maior. Essa diferenciação faz-se necessária porque o ser humano, como já analisamos no capítulo anterior, é um peregrino que busca retornar à sua pátria, e nessa trajetória ele precisa ter claro qual é o seu fim almejado e quais os meios que devem ser usados para ajudá-lo a atingir o seu fim. Se se apegar aos meios como se fossem fins, correrá o risco de não atingir o que tanto deseja.

Mais uma vez Agostinho, por intermédio de uma linguagem metafórica, apresenta o homem como um ser em busca da beatitude, da vida feliz, enfim, de Deus, a única e verdadeira felicidade. Todavia, muitas vezes, aquilo que deveria ser utilizado e amado pelo homem de forma relativa, como meio, acabou sendo absolutizado como fim último e supremo. A criatura humana colocou o seu gozo, sua fruição, em coisas criadas que deveriam ser apenas amadas de acordo com o seu grau de perfeição dentro da ordem estabelecida

---

termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade.

É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal. Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. "Por meio das coisas criadas contemplemos as invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas".

pelo criador. Respeitar essa hierarquia natural é viver de maneira justa e sábia, pois se sabe apreciar as coisas dando o seu devido valor a cada uma:

> [...] Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est . [96]

Ao direcionar sua existência dessa maneira o homem adquire a virtude, que consiste justamente em seguir a ordem do amor, a qual o leva a fruir apenas do criador e a usar o mundo criado para atingir a vida feliz que está em Deus. Por conseguinte, assume também uma vida virtuosa, pois ama não de qualquer maneira, mas a partir da ordem do próprio amor e da hierarquia dos seres:

> […] Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris.[97]

---

[96] Ibidem I, 27, 28: "Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém de forma idêntica".

[97] **De civitate dei** XV, 22: "O criador, se é realmente amado, isto é, se é amado ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz

Vemos, desse modo, que, para Santo Agostinho, “a ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do amor que se desdobra na esfera do uso como amor de si mesmo e dos outros segundo o reto modo e os graus correspondentes, e se eleva finalmente à esfera da fruição como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo”.[98]

A partir disso podemos entender, então, como lembra Gilson, que a vontade é impelida por dois amores, a cupidez e a caridade, que a conduzem a realidades diferentes. A primeira leva-a a deleitar-se nos corpos, a buscar aí sua felicidade, enquanto a segunda conduz a vontade a amar aquele que é o único que merece ser amado por si mesmo, Deus, tornando-se feliz. A queda do homem, no pecado de Adão, terá sido, portanto, um movimento de cupidez, ao passo que o retorno a Deus será um movimento de caridade.[99]

A ordem do amor, portanto, é respeitada pela caridade e infringida pela cupidez. Percebe-se, assim, que na busca da vida feliz ou de Deus não basta uma conversão da *mens*, mas se faz necessário também uma conversão da *voluntas*, que pode ser direcionada tanto pela caridade como pela cupidez.

O que ocorre, segundo o autor das **Confessiones**, é que cada corpo tende, de acordo com o seu peso, para o seu lugar natural. Assim, o fogo direciona-se para o alto e a pedra para baixo, porque o peso de cada uma as

---

consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: a ordem do amor”.

[98] Lima Vaz, H. C de. **Escritos de Filosofia IV**, São Paulo, Loyola, 1999, p. 193.

[99] Cf. Gilson, E. **A Filosofia na Idade Média**, São Paulo, Martins Fontes, pp. 155-156.

empurra para aí. A vontade humana, analogicamente, também tem o seu peso, que nada mais é que o amor que a direciona:

> […] Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror[100].

3. O pecado de Adão

Seguindo o referencial bíblico, Agostinho entende que Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, dotado de um corpo e uma alma. Se seguisse o movimento natural em direção ao criador, seria feliz. Porém, ao contrário, se abusasse do livre-arbítrio da vontade, desobedecendo e cedendo ao orgulho, iria morrer e tornar-se escravo.

Assim, Deus criou o homem reto. Entretanto, este se corrompeu pelo mau uso da própria *uoluntas*. O pecado de Adão mostra que, em vez de usá-la para atingir o fim para o qual Deus a deu, o ser humano preferiu direcionar-se

[100] **Conf.** XIII, 9, 10: "O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobe ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo do azeite: levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado".

ao que era inferior, e não ao bem supremo, numa atitude de orgulho. Terá essa má vontade alguma causa?

Para o bispo de Hipona, não se deve procurar uma causa eficiente para a má vontade, pois ela, a má vontade, começa a configurar-se justamente no momento em que o homem declina do mais perfeito ao menos perfeito, ou seja, na medida em que a vontade, que é um bem, é corrompida e ocorre uma defecção, uma perda. Dessa maneira, a má vontade é uma privação, ausência de algo próprio a uma natureza e, por isso, não se deve procurar causas eficientes para tais privações, pois seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz.

O que esse fato indica é que, segundo Santo Agostinho, a realidade humana após o pecado de Adão é diferente do seu estado anterior. Após a queda, não há apenas uma diferenciação ontológica entre o criador e a criatura. Há um abismo entre o homem e seu criador, uma situação de miséria e debilidade, conseqüência do pecado e da sua punição. No **De libero arbítrio**, Agostinho diz:

> [...] Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: nam unde sunt illae voces, Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago; et illud, Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio; et illud, Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis? Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius

esse non possit, ea quae debet facit, cum haec facit. Si autem bonus homo esset, aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt: poenam istam esse quis dubitet?[101].

Dessa maneira, devido à condenação que sofreu por causa do pecado, o homem, tanto pela ignorância do bem como pela incapacidade de realizar o bem que deseja, demonstra ter sido atingido tanto na sua mente como na sua vontade. Quando sabia, não quis agir bem e, dessa maneira, foi privado de notar o que é bom. E quando podia agir bem, não quis, perdendo assim o poder de praticar o bem quando quiser.

Por meio do pecado, o homem afastou-se de Deus. Porém, esse afastamento foi no âmbito moral. Na medida em que o homem fez um mau uso do seu livre arbítrio, ou seja, dessa capacidade de tomar decisões, de escolher entre uma coisa e outra, preferindo os bens inferiores em vez do bem supremo, ele se afastou moralmente do seu criador, perdendo sua liberdade, que é

---

[101] **De libero arbítrio** III, 18, 51: "Também há ações reprováveis feitas por necessidade, quando o homem quer agir bem e não pode. Na verdade, de onde provém estas palavras: " Com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que odeio"? E estas outras: "Querer está ao meu alcance, mas não encontro maneira de realizar o bem". E ainda: "A carne tem desejos contrários aos do espírito, e o espírito desejos contrários à carne; de fato, uma e outro estão em conflito, de modo que não fazeis aquilo que quereis"? Mas tudo isto pertence aos seres humanos em consequência da morte, que lhes sobreveio em condenação. Na verdade, se a morte não é um castigo do ser humano, mas lhe pertence por natureza, nenhuma destas coisas é pecado. Com efeito, se o ser humano não se afasta daquele modo no qual naturalmente foi criado, a tal ponto que não pode ser melhor, então, quando faz estas coisas, faz aquilo que deve. Se o ser humano fosse bom, seria de outra forma. Mas agora, uma vez que ele é assim, não é bom, nem está em seu poder ser bom, quer porque não vê de que modo deve ser, quer porque vê como é que deve ser, mas não é capaz de ser como vê que deve. Quem duvidará que isto é um castigo?

justamente, para Agostinho, a capacidade de usar o livre arbítrio corretamente, isto é, conforme o fim para o qual ele nos foi dado pelo criador: escolher sempre o melhor. Ou seja:

> [...] o mal acontece porque a vontade se move na direção contrária à direção ditada por sua natureza. Enquanto as demais criaturas se inscrevem necessariamente na ordem e correspondem ao "movimento" criador realizado por Deus, o livre-arbítrio tem a possibilidade de se inscrever ou não, voluntariamente, isto é, de fazer ou não um movimento que espelhe a bondade e sabedoria do criador.
>
> [...] Na verdade, não é propriamente um movimento, mas sim a *renúncia* ao impulso, ou à vocação natural, de procurar e se dirigir ao Criador.[102]

Entretanto, ontologicamente o ser humano não se afastou de Deus, pois o seu ser continua sendo sustentado, conservado pelo absoluto. Portanto, não é possível um afastamento pleno de Deus, mas apenas moral.

Assim, o bispo de Hipona vê o homem, após o pecado de Adão, como um ser mortal, pecador e debilitado. Nessa condição, a criatura humana anseia por Deus e quer unir-se a ele, pois só nele encontrará repouso. Contudo, ao mesmo tempo, experimenta o jugo do pecado, suas fraquezas, limitações e a concupiscência, essa inclinação para o mal.

Por isso ele afirma:

> [...]Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat

[102] Novaes, M. **Vontade e contravontade,** em **O avesso da liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 72.

> et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.[103]

Esse sentimento de escravidão, de aprisionamento e sua origem, estão intimamente relacionados à perversão da vontade. Essa acaba gerando desejos desregrados e desordenados (*libido*), paixões, as quais por sua vez, na medida em que são vividas, viram um hábito (*consuetudo*). Esse, por sua vez, produz uma falsa necessidade, gerando a escravidão. Uma vontade nova se manifesta, espiritual, mas a antiga, carnal, está enraizada e acaba dominando e prevalecendo nas decisões.

Dessa forma, a partir do trecho referido, Agostinho salienta três realidades importantes. Primeiramente percebe-se que o homem submetido à lei do pecado vive esse domínio da *libido* em sua vida, desde colocar em

---

[103] *Conf.* VIII, 5, 10: [...] Por tal circunstância suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrara-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe "cadeia" – mantinha-me preso a dura servidão. Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada como estava pelos muitos anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma.

atividade suas tendências más, até a realização do mal. Desde o pecado de Adão a *concupiscense* (concupiscência - inclinação viciosa e desordenada) invadiu a realidade humana, e a *libido* nada mais é do que a manifestação da concupiscência no ser humano. Nessa condição decaída do homem a *libido* goza de um *arbitrium* revoltado, que se contrapõe ao *arbitrium uoluntatis*, [104]gerando uma cisão na própria *uoluntas*.

Entretanto, num segundo momento, Agostinho salienta que essa concupiscência ela não só se manifesta, mas é confirmada por cada homem (*consuetudo*). Ou seja, os atos ilícitos nascem da *libido* e, na medida em que são efetuados repetidamente geram hábitos perversos, que se enraízam no profundo do homem e interfere no seu querer e nas suas ações. Dessa maneira, a lei do pecado que se faz presente na realidade humana é resultado tanto do pecado de Adão presente na origem da humanidade, mas também do hábito criado pela repetição dos pecados pessoais.

Nesse contexto, então, Agostinho expõe sua sensação de escravidão. Se sente acorrentado, aprisionado a uma dura servidão. As tendências mais sublimes se contrapõem às tendências inferiores dominadas pela *libido* e a *consuetudo*. Portanto, por um lado, sente que sua vontade é livre, por possuir o livre-arbítrio, mas por outro lado não possui liberdade. Todavia, para Agostinho, a liberdade da vontade não está relacionada tanto a pressões externas que impediriam a pessoa de realizar suas aspirações e intenções. A partir desse

---

[104] Solignac, A **Notes Complémentaires 3** em **Les Confessions**, Bibliothèque Augustinienne, vol 14, pp. 538-542.

referencial teórico da antiguidade clássica, livre é somente aquele que não é impossibilitado, por algo externo, de realizar os próprios desejos.[105]

No entanto, a partir de um referencial paulino a questão se coloca sob outra perspectiva. É possível fazer o que não se quer fazer, ou seja, não se consegue fazer o bem que quer, mas se faz o mal que não quer.[106] Parece haver, portanto, no homem, uma aspiração da vontade que interfere no seu fazer, mas que no limite não é dele. Havendo, por conseguinte, uma diferença entre essa aspiração e a vontade para o bem presente nele. E por fim, parece que essa vontade quer, tenta dominar essa aspiração desordenada, mas não consegue. Agostinho vai analisar o problema da liberdade da vontade a partir desse novo referencial.[107]

A metáfora do peso e da opressão, do sono e do despertar, mostra a realidade de cisão do coração em relação à vontade humana. [108] Por um lado Agostinho quer se entregar ao amor divino, mas ao mesmo tempo sente o peso das paixões. Quer despertar das ilusões das coisas do mundo, acordando para a verdadeira realidade que é em si, Deus, porém se percebia arrastado e preso ao efêmero.

Agostinho vive de maneira intensa e angustiante esse conflito interior, vendo que o seu corpo obedece às ordens de sua alma, enquanto a própria alma não obedece a si mesma. Ele diz:

---

[105] Cf. Bhachtendorf. J. op. cit., p. 167.

[106] Cf. *Rm* 7, 18-20.

[107] Cf. Bhachtendorf. J. op. cit., p. 168.

[108] Cf. *Conf*., VIII, 5, 12.

> [...]Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam.[109]

Primeiramente, afirma que fez coisas com o seu corpo que só não o faria se houvesse a ausência dos membros, se estivesse preso ou enfermo. Dessa maneira, se conseguiu arrancar os cabelos, bater na testa, apertar os joelhos, foi justamente porque quis. Agostinho, todavia, observa que se a capacidade dos membros se moverem não obedecesse, seria possível querer e não fazer. A partir desse momento, no trecho citado, o autor das **Confessiones** lembra que vivenciou muitas coisas em que o querer e o poder

[109] Ibidem, VIII, 8, 20: "Finalmente, fazia tantas coisas com o corpo, no tumulto da hesitação, tais as que de vez em quando os homens querem fazer e não conseguem se, ou não têm membros adequados, ou os têm presos por cadeias, ou enfraquecidos pela doença, ou por qualquer forma impedidos. Se arranquei cabelo, se bati na fronte, se apertei os joelhos com os dedos entrelaçados, fi-lo porque quis. Podia, no entanto, querer e não o fazer, se me não obedecesse a capacidade de os membros se moverem. Fiz tantas coisas em que querer e poder não eram o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afecto, me agradava mais, e que, logo que o quisesse, o quereria inteiramente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era fazer; e contudo não era feito, e o corpo obedecia à mais ténue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade."

não coincidiram. Ele não conseguia, naquele momento mesmo, fazer o que mais lhe agradava, que seria se decidir pelo serviço de Deus.

Ao comandar o corpo, esse obedece à alma de forma imediata, mas ao tentar comandar a si mesma, ela vivencia uma resistência. A alma ordena à mão e essa obedece. Todavia, ordena a si mesma que queira algo e não é obedecida.[110] A vontade, portanto, vai se apresentando como uma capacidade do homem de tomar decisões, mas não de executá-las, pois o ato de executar pressupõe justamente o poder. Para a execução ocorrer de fato, a alma precisaria expressar seu querer interior nos atos exteriores. Contudo, a questão que se coloca é que, num ato puramente interior, como seria a conversão em relação a Deus, o ato de querer da vontade não deveria ser suficiente?

Ora, seria suficiente, se sempre a alma conseguisse ser o princípio e termo de sua ação, já que no âmbito do ato voluntário, que ocorre no espaço interior, o poder é intimamente ligado ao querer. Entretanto, ela falha e não consegue transformar a si mesma. Isso aponta para uma realidade de dissociação paradoxal, para uma cisão na própria vontade.[111]

Agostinho afirmou que não faria determinadas coisas com o corpo se esse estivesse carente de membros, preso ou doente. Parece ser essa a realidade da alma, da vontade. Ela não consegue realizar o que quer porque não quer de maneira integral, total. Mas, essa dissociação da alma e sua incompletude não é uma monstruosidade, mas sim, resultam de um estado de enfermidade dela. Por um lado, essa realidade é efeito dos maus hábitos que

---

[110] Cf. Ibidem, VIII, 9, 21.

[111] Cf. Solignac, A **Notes Complémentaires 5.** In: **Les Confessions**, Bibliothèque Augustinienne, vol 14, pp. 543.

foram se apoderando da alma. Por outro lado, esses hábitos estão vinculados a um mal mais profundo, a concupiscência, da qual o primeiro pecado, o de Adão, é a causa.[112]

Para Agostinho o ato de querer ou não querer algo, está na própria alma. Mas o homem não teria duas vontades no ato de deliberar, já que haveria duas naturezas próprias, como achavam os maniqueus?

Para o bispo de Hipona, admitir a existência de duas naturezas absolutas com as suas respectivas vontades, já é um mau. Os maniqueus movidos pelo orgulho não perceberam a diferença ontológica entre o criador e criatura, entendendo que a natureza, o ser da alma humana, fosse igual ao ser de Deus. Devido a isso foram, cada vez mais, se afastando moralmente de Deus e, por conseguinte, a compreensão que tinham do querer humano foi se aproximando radicalmente do erro. [113]

Ademais,[114] se a tese maniqueísta fosse verdadeira seria necessário concluir que não haveria apenas duas naturezas, mas várias, já que no cotidiano a pessoa vivencia diversas vontades em conflito. Se alguém ponderar, por exemplo, entre ir ao teatro ou a reunião dos maniqueus, esses dirão que isso é um sinal da manifestação das duas naturezas. Uma boa, que leva a eles, e outra má, que conduz ao teatro. Só sendo boa, portanto, aquela que leva a eles.

Todavia, Agostinho afirma que as duas são más, pois, propõe ele, imagine que alguns dos cristãos hesitem entre ir ao teatro ou a sua Igreja. Ora,

---

[112] Cf. idem, Ibidem.

[113] Cf. **Conf**. VIII, 10, 22.

[114] Cf. Ibidem, VIII, 10, 23.

os maniqueus também não hesitariam em responder qual escolha expressaria a vontade má e qual a vontade boa? Se admitirem que seja por uma vontade boa que aqueles cristãos vão a Igreja, irão reconhecer algo que não querem reconhecer, ou seja, a veracidade da Igreja. Assim, é por uma vontade má que eles vão. Se afirmarem que é por uma vontade boa que se vai ao teatro, estariam se contradizendo. Assim, também é por uma vontade má que se vai ao teatro. Isso implica em admitir e combater, num mesmo homem, a existência de duas naturezas e mentes más. Todavia, aceitar isso é reconhecer a falsidade do que eles mesmos defendem. Logo, do ponto de vista de Agostinho, ou os maniqueus se contradizem, ou se convertem à verdade, entendendo que, quando alguém decide, é apenas uma alma que se debate entre vontades conflituosas, e não duas substâncias contrárias.

Na existência é comum ao homem vivenciar vontades conflitantes, tanto em relação a coisas boas, lícitas, como em relação a coisas más, ilícitas. O homem vivencia essa divisão, por exemplo, quando por um lado se sente atraído pela eternidade por causa da verdade que descobriu e, por outro lado, se sente inclinado ao prazer do bem temporal. Contudo, é apenas uma alma que está deliberando, se escolha isso ou aquilo, e não várias. Essa cisão ocorre, segundo Agostinho, porque a alma não está querendo com uma vontade plena, total, se dilacerando, assim, em um penoso sofrimento.[115]

É por isso que Agostinho vai ressaltar que:

> [...] Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego

[115] Ibidem, VIII, 10, 24.

eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, *sed quod* habitabat *in me peccatum* de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Ada[116]

Esse texto mostra que, nada mais está no poder da vontade, do que a própria vontade. Assim, percebemos que, para Agostinho, a vontade, num primeiro momento pelo menos, é livre porque possui o *liberum arbitrium*. Por intermédio dele, a vontade (*uoluntas*) consegue organizar suas intenções e aspirações (*uoluntates*). Porém, ao mesmo tempo, a alma vivencia no seu interior, devido ao seu estado decaído e aos hábitos ruins enraizados, uma cisão, uma divisão muito intensa, uma servidão, pois não consegue fazer o bem que quer, e faz o mal que não quer. Ela continua, portanto, após o pecado de Adão, com o *liberum arbitrium*, mas sem a liberdade. O que significa isso?

Significa que "um livre-arbítrio sem liberdade é uma vontade livre por natureza e atada por si mesma. Só está atada porque sua natureza é livre; mas carece de liberdade porque renunciou voluntariamente ao seu peso natural".[117] Assim, pelo orgulho o movimento natural transformou-se em paralisia, gerando essa condição humana carente de liberdade. Uma situação paradoxal, pois

[116] Ibidem, VIII, 10, 22: [...] Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, tal como já há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão.

[117] Novaes, M. **Vontade e contravontade**, em **O avesso da liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 73.

livre-arbítrio e liberdade não coincidem, e também pelo fato do próprio livre-arbítrio da vontade humana não possuir liberdade.[118]

Como restabelecer a liberdade da vontade? Será o homem capaz de mudar essa realidade do seu querer sem um auxílio divino? Parece que não, pois todos foram afetados pelo pecado de Adão.

4. A libertação da vontade: a graça.

A partir, então, do que analisamos, vemos que Santo Agostinho reconhece a fraqueza da vontade humana, sua cisão interna devido ao orgulho original e atual. O combate a ser enfrentado pelo homem, portanto, não é no âmbito cósmico, como achavam os maniqueus, mas sim dentro de si mesmo, no seu interior. Assim, o movimento de interiorização, presente nas **Confessiones**, é uma oportunidade de examinar o conflito da alma consigo mesma. [119]

Por intermédio dos relatos das conversões de Mario Vitorino e dos dois funcionários romanos, Agostinho vai percebendo, cada vez mais, a necessidade da humildade e da graça para conseguir a sua conversão. Por meio de um diálogo interior expos suas angustias e impasses. Ele reconhece que somente a graça advinda mediante Cristo poderá libertado dessa condição.[120] Isso mostra, portanto, que o hiponense tem ciência de que sua conversão não é resultado de suas próprias forças. Deus dizia a ele a partir de sua realidade mais íntima que era preciso agir, mudar. Mas ele ainda hesitava.

[118] Cf. idem, ibidem.

[119] Cf. idem, ibidem, p. 71.

[120] Cf. **Conf.** VIII, 5, 12.

Sentia-se paralisado, indeciso. Os hábitos enraizados já tinham diminuído suas forças, mas ainda tinham certo poder sobre ele.[121] Temia não conseguir viver a castidade, mesmo sabendo que não deveria apoiar-se em si mesmo. Sabia que aqueles que conseguiram viver a continência foram pela força de Deus e não pela própria força. Continuava, assim, no íntimo de sua alma uma disputa intensa.[122]

Todavia, no fim do livro VIII Agostinho narra sua conversão. Ele houve a voz de uma criança dizendo "Toma e lê, toma e lê" e interpreta isso como uma ordem divina. Levanta-se, pega o texto bíblico aleatoriamente e lê um trecho da carta de Paulo aos Romanos que dizia para se afastar das orgias, das bebedeiras, das libertinagens e se revestir do Senhor Jesus Cristo, procurando não satisfazer os desejos da carne. Após a leitura do texto do Apóstolo, Agostinho sente dissipar no seu interior toda hesitação, dúvidas e medos, devido a uma luz que penetrou seu coração. Ou seja, a graça, o auxílio divino atinge Agostinho e ele vivencia a experiência da conversão. É Deus que o converte, como ele mesmo diz.[123]

Entretanto, o que ocorreu para que Agostinho conseguisse vivenciar tamanha experiência de conversão? No final do livro VIII ele diz:

> [...]Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei , oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum. [...]Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt

---

[121] Cf. Ibidem, VIII, 11, 26.

[122] Cf. Ibidem, VIII, 11, 27.

[123] Cf. Ibidem, VIII, 12, 30.

flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum. [...] Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei.[124]

Esses trechos apontam que o ponto decisivo da conversão não foi o fato de Agostinho ter lido o texto sagrado aleatoriamente, como já o fizera Santo Antão. Nem tão pouco parece ter sido o conteúdo do texto paulino, mas sim a postura em que leu a epístola. Ele se aproximou com a devida humildade e contrição, representado nas lágrimas mencionadas de forma enfática por ele. Solicitando, a graça, cheio de humildade, a Palavra de Deus pode, então, produzir um efeito libertador na sua alma. Enfim, Deus age por intermédio de sua Palavra, porém isso só tem efeito na medida em que o ser humano admite sua incapacidade e debilidade.[125] Mas a graça não anula a liberdade da vontade?

Para Agostinho não. No **De spiritu et littera** ele afirma:

> [...]Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operato. Ac per hoc, sicut lex non exacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat

---

[124] *Conf.* VIII, 12, 28-29: [...] Quando, do mais íntimo recôndito de minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração, desencadeou-se uma enorme tempestade, que trazia uma enorme chuva de lágrimas. [...] Eu deitei-me debaixo de uma figueira, não sei de que modo, e soltei as rédeas às lágrimas, e dos meus olhos brotaram rios, sacrifício digno de ser aceito por ti. [...] Dizia isto e chorava com a contrição amaríssima do meu coração.

[125] Cf. Bhachtendorf. J. op. cit., p. 161.

> gratiam, qua lex impleatur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligatur.[126]

A graça não anula a liberdade da vontade, porque não vai de encontro à vontade humana, mas sim ao encontro. Ela não substitui a vontade e sim cura-a da concupiscência, restituindo seu poder de querer o bem e realizá-lo. Para cumprir a lei o homem depende da liberdade, pois caso contrário apenas conheceria o que deveria fazer, mas lhe faltaria à capacidade de querer o bem e efetivá-lo. Pela graça, é devolvida à alma a sua liberdade, da sua vontade. Pela liberdade pode amar de maneira livre e eficaz a justiça, e amando a justiça, cumprir a lei.

Dessa maneira, podemos ver que a graça é um socorro dado por Deus ao livre-arbítrio da vontade do homem decaído. Ela não o anula, mas recupera sua eficácia em relação ao bem, ou seja, restaura a liberdade, que havia sido suprimida pelo pecado. Assim, é por intermédio da graça que o livre-arbítrio não só volta a querer o bem, mas também a realizá-lo. Se pelo pecado a vontade se tornou má, pela graça ela se torna boa. Dessa maneira, a

---

[126] **De spiritu et littera** XXX, 52: […] Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça. Texto latino PL 44 e tradução de Frei Agustinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 1999, pp. 78-79.

possibilidade de resistir ao mal e fazer o bem que se quer é sinal da liberdade.[127]

Assim, para o autor das **Confessiones**, o libertar-se dessa necessidade de querer o mal, não cancela a liberdade da vontade do homem, mas, ao contrário, a restitui. Entretanto, essa liberdade, não é no sentido de poder decidir em possuir uma vontade boa ou má. Mas sim, a liberdade de se ter uma boa vontade (*uoluntas*) que seja capaz, de fato, de comandar as suas aspirações e intenções (*uoluntates*). O livre-arbítrio, restaurado pela graça, passa a estar à disposição dessa boa vontade, de forma que ela, a boa vontade, passa a ter domínio sobre as aspirações da vontade de maneira total. A graça, portanto, restaura a unidade da vontade, eliminando a sua cisão interior, e capacitando-a a estabelecer suas aspirações eficientes para a ação em relação ao bem. Assim, a alma é liberta não para fazer o quer, mas para realizar o bem devido.[128]

A cura da vontade ocorre, portanto, não quando ela se sente independente, mas sim na medida em que percebe e admite sua dependência de Deus. A descoberta dessa dependência, no mais íntimo do homem perante si mesmo, é que possibilita libertar a vontade da sua perversidade.[129]

Dessa maneira, Agostinho, a partir da experiência da sua conversão, louva a Deus pela sua bondade e misericórdia, pois, por intermédio da graça, foi liberto das cadeias que prendiam sua vontade. Seu livre-arbítrio foi tirado do

---

[127] Cf. Gilson, E. **A Filosofia na Idade Média,** p. 155.

[128] Cf. Bhachtendorf. J. op. cit., p. 176.

[129] Cf. Taylor, C. **As fontes do Self:** a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997, p.184.

fundo do abismo e assim pode não querer o que queria, e querer o que Deus queria. O senhorio da vontade muda. Se antes se submetia ao peso do pecado, agora se submete ao jugo suave e leve de Cristo. Isso lhe deu a alegria e a possibilidade de renunciar seus antigos desejos, pois Deus foi afastando essas falsas delícias e entrando no lugar delas. Não no sentido físico ou corpóreo, do fora para dentro, mas sim, manifestando sua presença e se revelando mais interior que toda intimidade (*sed omni secreto interior*), do espírito humano.[130]

Por fim, a partir do que indicamos anteriormente, podemos ver como para Agostinho, há um fim a ser alcançado que norteia a conduta humana, que nada mais é do que Deus, criador de todas as coisas e a própria beatitude.

Todavia, não basta saber intelectualmente qual é o fim último almejado pelo homem, é preciso também saber como devo me posicionar perante os seres em geral. Isso é possível, porque a graça coopera com o homem, curando sua vontade. Ela restitui a ele a capacidade de viver a ordem do amor, que deve reger a vida humana, pois ela ajuda o homem a amar cada coisa com o amor que deve ser amada. Ademais, a ver o mundo e seus seres como sinais do invisível, como meios para se conhecer e atingir a vida feliz, ou seja, o próprio Deus.

Porém, como, de fato, o encontro e o conhecimento de Deus, sumo bem, são possíveis, já que ele, além de ser imanente a sua criação, também é transcendente? Além disso, a realidade humana decaída, mostra que o homem, ao tentar concentrar-se em si mesmo, se afastou de Deus e acabou se

---

[130] Cf. *Conf.* IX, 1, 1.

afastando de si, e também se esquecendo de si e da presença interior de Deus nele. Para analisar essas questões, se faz necessário prosseguir o movimento de interiorização, examinando o lugar da memória nessa trajetória.

Capítulo 3

As dimensões da memória

No livro X das **Confessiones**, Santo Agostinho continua apontando a importância do movimento de interiorização na busca de Deus e na constituição de uma filosofia do espírito.

Podemos dividir este texto em quatro grandes momentos. Num primeiro momento, que vai do item 1 a 5, o bispo de Hipona afirma o desejo de conhecer a Deus e analisa o sentido da redação de suas **Confessiones**. Num segundo momento, de 6 a 27, analisa o itinerário ascensional e confessional. Num terceiro momento, de 28 a 39, expõe os perigos que o ser humano enfrenta mesmo após a conversão. E por fim, num último momento, de 40 a 43, a necessidade da mediação crística na busca de Deus, da vida feliz, da verdade.

1. O desejo de conhecer a Deus

Agostinho inicia o livro X dizendo:

> [...] *Cognoscam* te, cognitor meus, *cognoscam, sicut et cognitus sum*. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas *sine macula et ruga*. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo."[131]

[131] **Conf**. X, 1, 1: [...] Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, *que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti*. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e

Essa afirmação inicial mostra como, de fato, Agostinho vivenciou a conversão da vontade. Ele expressa de maneira enfática a vontade de conhecer a Deus. Se a vontade é, pois, como vimos, o movimento ou o motor da alma, expressar de maneira intensa o desejo de conhecer a Deus, mostra que agora é possível direcioná-la para o seu fim natural, isto é, Deus, seu criador. Ela se coloca, por ela mesma, sem hesitação, na ordem natural querida por Deus.

Entretanto, o doutor africano pede para conhecer a Deus, tal como é conhecido por ele, estabelecendo o modo como Deus conhece o homem como parâmetro a ser buscado. Ademais, solicita, invoca, para que Deus entre em sua alma tornando-a semelhante a ele. Ora, qual o sentido dessas expressões volitivas? Como devemos interpretá-las?

No início das **Confessiones**,[132] Agostinho mostra que não há afastamento absoluto de Deus, pois o pecado não tem o poder de quebrar a relação ontológica entre criador e criatura. Assim, Deus conhece sua criatura e nada pode escapar ao seu olhar, devido à sua presença plena e íntima em tudo o que criou. Deus é aquele de quem, por quem e em quem tudo existe. Tudo o que existe, existe porque é em Deus.

A metáfora dos vasos mostra bem, essa relação de dependência ontológica da criatura para com o criador. Antes que algo "contenha" Deus, é ele que "contém" tudo, pois tudo o que existe, existe nele e depende dele. Assim, por exemplo, não são os vasos, os quais estão cheios da presença de

possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria.

[132] Cf. **Conf.** I, 1, 1 – 5, 6. E também a análise feita no capítulo 1.

Deus, que conferem estabilidade e unidade a Deus. Pois, mesmo que eles quebrassem Deus não se derramaria e se dispersaria, perdendo sua unidade e identidade. Mas, ao contrário, se o vaso possui alguma unidade e identidade, é por que essa foi dada e é conservada na medida em que Deus é criador, está presente em toda a sua obra, e, além disso, se derrama sobre sua criatura, não no sentido de se abaixar, mas sim de elevar a criatura até ele. Nada pode dispersar Deus, porém, ele pode recolher e chamar tudo a si.

A partir dessa leitura da relação criatura e criador, se percebe, então, que a presença de Deus nas criaturas, de modo peculiar no homem, não pode ser interpretada como algo físico ou espacial, e o ato de invocar a Deus, não pode ser entendido como uma chamar algo de fora para dentro.

Se Deus nunca se afastou e nunca deixou de estar presente no mais íntimo do homem, então, quando Agostinho interroga quem fará com que Deus venha ao seu coração, e quando afirma que sua alma é muito estreita para receber a Deus, precisando ser alargada, ele indica que, na realidade, a procura e a invocação de Deus é um chamar dentro e que, a alma precisa ser moldada, transformada, para conseguir perceber essa presença. Ela precisa ser purificada e reconstruída, para que Deus a tenha de maneira pura e lúcida.

Assim, querer conhecer a Deus, como se é conhecido por ele, é conhecê-lo, a partir dessa presença íntima dele no homem, efetuando um movimento interiorizante que torne presente, ao próprio homem, essa presença, que estaria no mais íntimo dele mesmo. Pedir que Deus entre na alma, e a torne mais semelhante a ele, é reconhecer que o homem necessita do socorro divino, mostrando que essa mudança na alma não ocorre pelas sua próprias forças, mas sim pela graça.

A partir então, dessa presença tão íntima e da ação de Deus dando a sua graça, sinal de sua bondade e misericórdia, Agostinho afirma ter esperança de superar essa inquietude, encontrando o que procura e que, portanto, pode e precisa falar a Deus, isto é, confessar. Para encontrar a Deus é preciso procurá-lo na verdade, a partir do íntimo do coração, confessando por um lado a grandeza e a misericórdia divina, e por outro lado, a pequenez humana e sua fraqueza. Não porque seja possível esconder algo de Deus ou ensinar algo a ele, mas sim, pelo fato de que a realidade do homem, o seu interior principalmente, é tão presente ao olhar de Deus, que é impossível haver uma dimensão do homem, que não seja conhecida pelo seu criador.[133] Mesmo o pecado, não consegue impedir que Deus tenha esse conhecimento peculiar de suas criaturas, pois o vínculo ontológico permanece após a queda.

Assim, ele realiza seu trajeto confessional, diante de Deus, principalmente, e também perante os homens de fé, não mais falando do passado, mas do que já é, e também do que ainda falta ser. Todavia, Agostinho sublinha que ao expor sua realidade mais íntima, não é ele que se julga. Quem é, então, e por quê?

O bispo de Hipona diz:

> [...] Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo *scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est*, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit *spiritus hominis, qui in ipso est, tu* autem, *Domine, scis* eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem *me terram et cinerem*, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe *videmus nunc per speculum in aenigmate*, nondum *facie ad faciem*; et ideo, quandiu

[133] Cf. Ibidem, X, 2, 2.

> peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio.[134]

Quem julga o homem é Deus, pois há algo no homem que o próprio homem, seu próprio espírito, desconhece, mostrando, de fato, a superioridade divina. Deus, enquanto criador, conhece a verdadeira identidade do homem, seja porque nunca deixou de estar presente no seu íntimo, seja pelo fato de poder julgá-lo. Assim, o homem, ao pecar, foi se afastando de Deus e, por conseguinte, se afastando de si, esquecendo de si mesmo e também dessa presença interior de Deus. Apesar disso, Deus está mais presente ao homem, do que esse a si mesmo, pois de Deus ele ainda tem algum conhecimento, enquanto que, em relação a si mesmo, está confuso, não sabendo nem a quais tentações pode resistir. A realidade humana, portanto, é paradoxal. Por um lado, o homem sofre inquietamente por se sentir longe de Deus, e por isso o procura. Por outro lado, sente que trás em si, certo conhecimento de sua origem divina. Vê-se distante de si mesmo e também distante de Deus. Como superar essa realidade?

Para Agostinho, a alma humana precisa lembrar quem ela é, a fim de conseguir encontrar o seu lugar na ordem natural do mundo, e assim, viver conforme sua verdadeira vocação. Isso implica, que o homem precisa se

[134] Ibidem, X, 5, 7: [...] És tu na realidade, Senhor, que me julgas, porque, embora nenhum homem saiba o que é próprio do homem, a não ser o espírito do homem que está nele, todavia há alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece; mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces todas as suas coisas. Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. É certo que agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado; eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso.

reaproximar de si mesmo. No entanto, para isso ocorrer, é preciso percorrer o itinerário ascensional e confessional, aprofundando o movimento interiorizante que já se iniciou.

2. A realidade sensível[135]

Num primeiro momento, Agostinho reconhece que já foi tocado por Deus, e, portanto, que já começou a amá-lo de maneira firme. Ou seja, pelo fato de sua vontade ter sido restaurada, agora é possível viver a *caritas*, isto é, buscar a fruição apenas em Deus. Todavia, isso se tornou possível porque Deus o amou por primeiro, dando-lhe a graça.

Contudo, a obra da criação no seu todo, o céu e a terra, diz a todos os homens, constantemente, que devemos amar a Deus. O mundo natural, sensível, pelo seu modo de ser já indica sua realidade de dependência ontológica. Mostrando, dessa maneira, que a razão de ser das criaturas, não está nelas mesmas, mas além. Entretanto, nem todos conseguem perceber os “louvores” que as criaturas ofertam ao seu criador pelo simples fato de existirem, pois estão surdos. Elas dizem constantemente, mas muitos não ouvem. Por quê?

Por que uma coisa é o dizer de Deus, e outro o falar das criaturas. Elas dizem de modo constante, mas externamente. Enquanto Deus diz dentro, no íntimo, pois sempre esteve lá. Além disso, Deus toma a iniciativa, toca o coração do homem, curando-o nas suas feridas mais profundas, libertando-o das suas cadeias pela sua graça e capacitando-o a fazer o itinerário em

[135] Cf. Ibidem, X, 6, 8-10.

direção ao seu criador. Enfim, pelo toque de Deus na alma, pela manifestação da sua misericórdia e amor, a surdez do homem é rompida, e dessa maneira, a partir desse momento, o homem consegue ouvir a voz das criaturas, buscando amar a Deus. Porém, quando se ama a Deus, o que o homem está amando?

Agostinho, primeiramente, pela via negativa, mostra o que o homem não ama, quando ama a Deus. As coisas possuem qualidades, predicados, tais como: a beleza de um corpo, a glória do tempo, a claridade da luz, as doces melodias de uma canção, a fragrância das flores, etc. Não são esses predicados das criaturas, que causam certo deleite no homem, que o homem ama, quando ama a Deus. Num segundo momento, por uma via mais aproximativa, ele aponta aquilo que se ama, quando se ama a Deus. Ama-se: certa luz, certa voz, certo perfume, certo alimento, certo abraço. Ou seja, ama-se uma coisa não totalmente clara aos olhos da mente, mais ou menos indefinida. Algo que permanece na alma, no âmbito do homem interior, do qual, ainda não é possível um conhecimento explícito. Mas o que é então?

As coisas sensíveis, as criaturas, quando realmente são ouvidas e compreendidas dentro da ordem natural, se manifestam como uma realidade bela que aponta outra realidade mais perfeita, ou seja, a própria beleza fonte de toda beleza das criaturas, Deus. Elas são belas, na medida em que participam e refletem a beleza do criador. Ao contemplá-las, o homem vê a beleza delas, que remete a beleza em si. Porém, elas falam de Deus, de modo eficaz, na medida em que o homem se coloca numa postura de escuta. Mas, o fato do homem voltar-se para a direção das criaturas, observá-las e ouvi-las, é suficiente para encontrar a Deus? Não. É preciso olhar para si e se perguntar: e tu, quem és?

Sou um homem, diz Agostinho. Tenho um corpo e uma alma, um exterior, outro interior. A qual se deve perguntar sobre Deus? À alma, por dois motivos. Primeiramente porque já houve uma busca por intermédio do corpo. E segundo, porque ela é superior devido ao fato de poder julgar todas as informações provenientes dos sentidos do corpo. Por um lado, o homem interior se beneficia e depende do trabalho dos sentidos do corpo. Mas, por outro lado, é melhor e superior, pois é ele quem julga a veracidade e legitimidade dessas informações.

Entretanto, se o mundo criado se apresenta a todos, porque nem todos os homens conseguem vê-lo como um reflexo da beleza do Criador? Porque nem todos conseguem concluir a existência de Deus por intermédio da contemplação do mundo, como Paulo afirmava na Carta aos Romanos que isto é possível?

Segundo o bispo de Hipona, não basta olhar e apreender o mundo por intermédio dos sentidos, pois, ficar neste nível é escolher amar de forma absoluta aquilo que é relativo. É buscar fruir de uma beleza que deveria ser apenas usada como meio para se atingir a origem de toda beleza. Ou seja, o mundo não se apresenta ao espírito como signo a não ser que o espírito o interrogue e efetue um juízo sobre as próprias criaturas que se apresentam a ele. Isto implica transcender o registro da exterioridade e adentrar o âmbito do homem interior de forma mais interiorizante, pois somente essa mudança de caminho e registro permitirá o homem continuar seu itinerário. Portanto, para se atingir a Deus, beleza verdadeira e fonte de toda beleza presente nos seres criados, se pressupõe não mais abarcar as coisas apenas pelos sentidos externos, mas agora principalmente pela dimensão interior e da intelecção.

Desta maneira, aí sim, a beleza das criaturas remeterá ao Criador, passando, porém, pelo homem interior.[136]

Dessa maneira, o mundo sensível fala a todos, porém, só conseguem ouvi-lo e compreendê-lo, aqueles que comparam o que o mundo diz, com o que diz essa verdade presente no seu interior. Portanto, ela é o fundamento, e aquela que regula os julgamentos efetuados pelo homem.

Mas, o espírito reconhece sempre que essa verdade é Deus? Parece que não, pois ele pode se apegar à beleza das criaturas que são inferiores a ele, e aí se tornar incapaz de ir além de si mesmo e ver Deus nisso. Ele precisa se converter e reafirmar seu amor pelo criador. Na medida em que o espírito percebe a contingência do mundo e de si mesmo, ele consegue discernir e analisar que essa verdade é Deus, pois quando o espírito interroga e julga as criaturas, ele mesmo percebe que, ao mesmo tempo em que julga as coisas, ele também é julgado por uma realidade ou verdade que o ensina, está nele, e ao mesmo tempo o transcende. [137]

Assim, ao adentrar o âmbito do homem interior, na busca do conhecimento de si, o homem percebe que, para a criação se transformar num grande signo do criador, não basta contemplar as criaturas a partir dos sentidos externos. É preciso investigá-las e interrogá-las a partir do homem interior, julgando-as e percebendo o devido valor de cada uma. Entretanto, nesta trajetória, a própria alma também precisa tomar ciência do seu lugar na obra da criação, e por isso, ela precisa olhar para si mesma de forma mais íntima e

---

[136] Cf. Forte, B **A porta da beleza: por uma estética teológica**. Aparecida: Ideias e letras, 2006, p. 19.

[137] Cf. Solignac, A **Notes Complémentaires 13.** In: op. cit., pp. 556-557.

apreender sua mutabilidade e dependência ontológica e gnosiológica em relação ao criador. Dessa maneira poderá ver, então, que, se por um lado é vida do corpo, por outro lado, Deus é a sua vida.[138]

Portanto, por conhecer e julgar o externo, o interior é melhor que ele. Logo, nessa ascensão em busca de Deus, é preciso ir do *foris* (fora), para o *intus* (dentro). E mais do que para dentro, enquanto oposição ao fora, é preciso adentrar o *interior* (interior), o mais íntimo, o mais próximo do verdadeiro centro do homem. Como diz Agostinho:

> [...] Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et *equus et mulus, quibus non est intellectus*, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus.[139]

---

[138] Cf. **Conf.** X, 6, 10.

[139] Ibidem, X, 7, 11: [...] É por meio da minha alma que subirei até ele. Irei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo. Nesta força não encontro o meu Deus: pois assim também o encontrariam o cavalo e o muar, que não têm inteligência, e é esta a mesma força com que vivem também os seus corpos. Há outra força com a qual não só vivifico, mas também sensifico a minha carne, que o Senhor moldou para mim, ordenando aos olhos que não ouçam, aos ouvidos que não vejam, mas àqueles que eu veja por meio deles, a estes que eu ouça por meio deles, e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e funções; funções que, apesar de diversas, eu, um só espírito, desempenho por meio deles. Irei também além desta minha força; pois também a possuem o cavalo e o muar: também eles a sentem por meio do corpo.

Nesse momento do texto, o bispo de Hipona indica o início da segunda etapa do percurso ascensional. Primeiramente reitera que vai subir a Deus pela alma, pelo interior, pois não é possível encontrar Deus na exterioridade. Se for assim, é necessário ir além tanto da realidade meramente vegetativa ou vital, como também da força sensitiva, isto é, dos sentidos, os quais permitem cada um, dentro do seu domínio, que a alma sinta. Permanecer nesse nível é ficar no mesmo patamar dos seres irracionais. Dessa maneira, é preciso ultrapassar essas forças, e ascender até outro degrau: a memória.

3. A memória

Agostinho utiliza várias expressões metafóricas para se referir à memória e ao conteúdo presente nela, por exemplo: vastos palácios, tesouros, repositórios mais recônditos etc. Isso expressa a admiração que ele tem, pela grandeza da memória.

A riqueza do mundo interior, e a imensidade da memória, se revelam nesta trajetória ascensional e interiorizante de inspeção do homem interior, e isso leva Agostinho a exaltar a grandiosa e infinita capacidade da memória. Mas o que se encontra nela realmente? Encontram-se tanto as imagens das coisas sentidas, como tudo aquilo que pensamos, cogitamos. Enfim, tudo o que foi depositado nela e que não foi atingido pelo esquecimento absoluto.

A memória armazena todos os dados fornecidos pelos sentidos da visão (cores e formas), da audição (sons), olfato (odores), paladar (sabores), tato ou sensibilidade (consistência, peso, temperatura etc.). Ao se entrar em contato

com as coisas sensíveis, não são as próprias coisas que são retidas na memória, mas sim as imagens delas. A memória, portanto, com seus “grandes espaços”, é o lugar onde são recolhidas e conservadas essas imagens. Assim, é por intermédio dela, que o espírito pode evocar a imagem que quiser, conseguindo distinguir, dessa maneira, aromas e sabores sem precisar cheirar ou provar algo.[140]

Todavia, aquilo que está presente na memória transcende a experiência pessoal, pois nela também se encontra elementos da experiência do outro, transmitida pelo testemunho, ao qual se deu crédito.[141]

Por ela, o espírito se faz co-extensivo ao mundo, sem ficar restrito à experiência dele. Isso quer dizer, então, que a memória é idêntica à consciência do mundo? Não. Agostinho diz: “Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae”. [142]Ou seja, para se colocar em atividade o conteúdo da memória, depende-se de um olhar interior, de um movimento ou ato do espírito que é anterior às próprias imagens, assim como as coisas sensíveis, são anteriores à percepção que se tem delas. É essa ação ou olhar interior que é a tomada de consciência do mundo. A memória apenas a torna possível.[143]

Mas não é apenas isso que a memória possibilita. É nela que: "Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum

---

[140] Cf. Ibidem, X, 8, 13.

[141] Cf. Ibidem, X, 8, 14.

[142] Ibidem, X, 8, 14: ”Realizo essas acções no meu interior, no imenso palácio da minha memória”.

[143] Cf. Solignac, A **Notes Complémentaires 14.** In: op. cit., pp. 558-567.

agerem, affectus fuerim".[144] Por ela, o espírito pode apreender a si mesmo, permitindo, assim, uma experiência interior ampla e total. É devido a ela, que o espírito pode articular suas experiências e aquilo que acredita, unindo o presente ao passado e antecipando o futuro. Isso mostra que a memória tem uma função tanto retrospectiva, como prospectiva. Assim, o homem pode, enquanto possibilidade, tornar presente a si mesmo toda a sua experiência.

Dessa forma, devido a todas essas capacidades, Agostinho exalta a memória e a vê como um grande santuário, sua imensidão, pois vislumbrou a profundidade do seu espírito. Mas quem consegue compreender totalmente essa realidade?

Por ela, ele consegue chegar à presença de si mesmo, entendendo-a como uma atividade que emana dele. Porém, por outro lado, vê que o conhecimento de si ainda não ocorreu totalmente, por que não consegue apreender e compreender tudo o que é. Isso mostra uma inadequação e um distanciamento da alma humana em relação a si mesma. Os homens olham, observam as montanhas, os mares, o oceano e os astros, mas não olham para si mesmos. Nem se apercebem, também, que - ao se falar das montanhas, dos mares, dos astros etc., sem se estar vendo sensivelmente essas coisas, falando delas como se elas estivessem ali, da mesma maneira quando foram vistas pessoalmente -, isso é possível, por causa da memória. Pois, quando esses seres foram vistos, pelos sentidos, eles não foram absorvidos, mas sim, por intermédio de cada sentido, foi impressa e guardada uma imagem naquele que estava vendo.[145]

---

[144] **Conf.** X, 8, 14: "Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia".

Contudo, a memória não possui apenas imagens advindas do contato com a realidade sensível, mas também noções inteligíveis, como as relacionadas às artes liberais (por exemplo: o que é literatura, o que é a dialética),[146] como também as inumeráveis regras e leis dos números.[147] Sendo que o caracteriza a memória nessa dimensão, é que ela não possui a imagem das coisas, mas as próprias coisas, em um "lugar interior", que não é lugar. Há, portanto, uma identificação entre a noção e a coisa. Mas, por onde entraram para que façam parte da memória?

Pelo fato de serem inteligíveis, não podem ter adentrado pelos sentidos. Não são cores, sons, cheiros, sabores ou algo corpóreo, portanto, os sentidos não conseguem reconhecer a relação causal entre as noções e eles.

Também não foi pelo testemunho de outrem, pois quando foram aprendidas não foi a partir do coração alheio, mas sim, do próprio coração[148], pois tais noções foram reconhecidas como verdadeiras, justamente na medida em que foram aprovadas por um julgamento interior, que as comparou com aquilo que já estava no coração, mas não na memória. O que quer dizer isso?

Agostinho afirma no seu **De magistro**:

> [...] Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas

---

[145] Cf. Ibidem, X, 8, 15.

[146] Cf. Ibidem, X, 9, 16.

[147] Cf. ibidem, X, 12, 19

[148] A noção de coração tem relação com a questão da *mens,* que foi analisada no capítulo 1.

> quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.[149]

Vemos que a função do mestre não é tanto passar conhecimentos seus para os seus alunos. Por intermédio de suas palavras, o professor procura admoestar seus discípulos, isto é, despertar, provocar neles o desenvolvimento de um dinamismo interior, para que eles descubram neles mesmos, no próprio íntimo, o saber ensinado, manifestado, por aquela verdade presente no interior de cada homem, a qual é o verdadeiro mestre. Logo, dizer que algo já estava no coração, antes da memória, é reconhecer essa presença íntima da verdade

---

[149] **De magistro**: [...] Mas eis que agora admito e concedo que, quando as palavras tenham sido recebidas pelo ouvido daquele por quem são conhecidas, a este possa também parecer que quem fala tenha realmente pensado no seu significado; mas daí decorre, por acaso, que também aprendeu o que agora estamos indagando, isto é, que aquele tenha falado a verdade? E, porventura, os mestres pretendem que se conheçam e retenham os seus próprios conceitos e não as disciplinas mesmas, que pensam ensinar quando falam? Mas quem é tão tolamente curioso que mande o seu filho à escola para que aprenda o que pensa o mestre? Mas quando tivera explicado com as palavras todas as disciplinas que dizem professar, inclusive as que concernem à própria virtude e à sabedoria, então é que os discípulos vão considerar consigo mesmos se as coisas ditas são verdadeiras, contemplando segundo as suas forças a verdade interior. Então é que, finalmente, aprendem; e, quando dentro de si descobrirem que as coisas ditas são verdadeiras, louvam os mestres sem saber que elogiam mais homens doutrinados que doutos: se é que aqueles também sabem o que dizem. Erram, pois, os homens ao chamarem de mestres os que não são, porque a maioria das vezes entre o tempo da audição e o tempo da cognição nenhum intervalo se interpõe; e porque, como depois da admoestação do professor, logo aprendem interiormente, julgam que aprenderam pelo mestre exterior, que nada mais fez do que admoestar. Texto latino PL 32 e tradução de Angelo Ricci, São Paulo, Editora Abril, 1973, p. 355.

no espírito. Portanto, a partir desse referencial, o que é de fato aprender, quando se trata de noções intelectuais?

Aprender, quando se trata dessas noções, é um "*cogitando quase conligere*", é um recolher pensando, recolher pela reflexão os elementos já presentes na memória, mas que estavam dispersos e um pouco esquecidos, trazendo a um nível de consciência mais claro e atual. Portanto, o *cogitar* recolhe no espírito, na memória, tornando expresso, aquilo que estava latente. Tornado explícito, o que estava implícito. Assim, aprender é recordar e reconhecer.[150]

Por fim, além de noções intelectuais verdadeiras, Agostinho também reconhece que conserva na memória, várias noções que são falsas, pois se contrapõem à verdade. Porém, o fato de se lembrar delas; de conseguir distinguir as verdadeiras, das falsas; de lembrar-se de ter lembrado; tudo isso é verdadeiro e possível pela força da memória.[151] E da mesma maneira, a memória também pode guardar os sentimentos da alma, não do mesmo modo quando o espírito as sofreu. É preciso, portanto, distinguir a lembrança do estado afetivo anterior, e o estado afetivo que acompanha a própria lembrança. Por exemplo: é possível haver uma recordação alegre de uma tristeza passada, ou, ao contrário, uma lembrança triste de uma alegria passada. Logo, a lembrança dos afetos, nada mais é do que se lembrar de ter tido um afeto. Enquanto o estado afetivo que acompanha esse processo, é resultado de um

[150] Cf. **Conf.** X, 11, 18. Além disso, no **De Trinitate,** principalmente no livro X, Agostinho faz uma distinção entre *nosse* (conhecimento de si imediato e implícito), e *cogitare* (conhecimento de si atualizado).

[151] Cf. Ibidem, X, 13, 20.

julgamento realizado pelo próprio espírito, em relação aos afetos do seu passado.[152]

Após essa longa consideração e análise da memória, Agostinho compreende, então, que só consegue recordar e nomear a pedra, o sol, a dor do corpo, assim como sua saúde, os números, a imagem do sol, a própria memória, na medida em que as imagens dessas coisas ou elas mesmas estão presentes na memória.[153] Entretanto, surge um paradoxo? Como nomear a palavra esquecimento se não houver lembrança dele? Mas, se há lembrança do esquecimento, como explicar a presença dele na memória, se na medida em que ele estiver presente, isso impossibilita a presença dos outros conteúdos?

Para o hiponense, é possível nomeá-lo porque ao ouvirmos a palavra esquecimento, reconhecemos a coisa que ela significa. Portanto, há uma lembrança dele. Mas, o esquecimento, que nada mais é que privação da memória, está por si próprio na memória, ou por meio da sua imagem? Enfim, parece não ser possível negar a sua presença, pois é possível recordá-lo. Mas, como recordar, se quando ele está presente impede a recordação?[154]

Essa realidade paradoxal entre memória e esquecimento, leva Agostinho a se inquietar mais uma vez, despertando nele o sentimento de incapacidade em compreender a si mesmo. Ao mesmo tempo em que se sente tão próximo de si mesmo, vê a distância em relação a si: "Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce

---

[152] Cf. Ibidem, X, 14, 21. Também, Solignac, A **Notes Complémentaires 14.** In: op. cit., p. 563.

[153] Cf. Ibidem, X, 15, 23.

[154] Cf. Ibidem, X, 16, 24.

memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam".[155]

A partir desse quadro, o autor das **Confessiones**, entende:

> [...] Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui seperavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiorem me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?[156]

Assim, parece que, para se continuar a busca por Deus, que está acima, é preciso ir além da memória. Enfim, a memória tem sua importância e grandeza, tanto para o homem, como para os animais. É impossível, por

---

[155] Ibidem, X, 16, 25: "Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo.

[156] Ibidem, X, 17, 26: [...] Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti. Tem memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem a muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei?

exemplo, ao animal voltar à sua morada, se não se lembra dela. Dessa maneira, se Deus for encontrado fora da memória, isso parece implicar na existência de um esquecimento absoluto dele. Porém, se não há nenhuma lembrança dele, como é possível encontrá-lo e retornar a ele? Assim, se estabelece uma aporia para Santo Agostinho. Por um lado não pode achar a Deus na memória, precisa, portanto, ir além dela. Por outro lado não pode achá-lo fora, pois senão achá-lo seria equivalente a perdê-lo.[157] Ou seja, se algo está fora da memória é porque foi esquecido, e se não me recordo de Deus, se não tenho nenhuma lembrança dele, como vou poder conhecê-lo?

Ora, isso significa, então, que esta inspeção minuciosa da memória, não colaborou em nada na busca de Deus, pois acaba gerando determinados paradoxos supostamente insolúveis?

Ao contrário, pois, para Santo Agostinho, é esse exercício de introspecção da alma que permite a ela ver, de fato, sua real condição. Isto é, por um lado toma ciência que realmente não se conhece, que há um afastamento e um desconhecimento em relação a si mesma. Conforme foi se tornado mais presente, a si mesma, ela pode compreender que algo, dela mesma, lhe escapa. O distanciamento e o esquecimento de si, portanto, são reais. Por outro lado, entende que precisa ir além, se quiser encontrar seu criador.

Como vimos no início da análise do livro X, o homem, pelo pecado, foi se afastando de Deus e, consequentemente, se afastando de si, se esquecendo de si mesmo e da presença de Deus no seu íntimo. Apesar disso,

---

[157] Cf. Pegueroles. J **El pensamiento filosófico de San Agustín.** Barcelona: editorial labor, 1972, p. 51.

Deus continua presente no interior do homem e, por isso, está mais presente ao homem, do que esse a si mesmo. Para Agostinho, a alma precisa lembrar quem ela é, mas o único que a conhece de maneira total e plena é Deus. Logo, se ela quiser superar esse esquecimento de si, antes precisa lembrar quem é Deus. A superação do esquecimento de si pressupõe, então, a superação do esquecimento de Deus.

Se Deus é uma presença íntima no mais íntimo do homem, então não é fora que irá se encontrar ele, mas sim a partir de um movimento de dentro, que vai se tornando cada vez mais dentro. Voltar-se, portanto, para o registro da interioridade, para conseguir se lembrar de Deus, não é apenas fazer um exame do homem interior, ou uma inspeção do espírito humano com todas as suas faculdades. É, principalmente, efetivar o movimento de interiorização radicalizando-o, ou seja, indo até a sua raiz transcendente.

Assim, a análise da memória, tem certo caráter terapêutico, ajudando a alma a reconhecer o esquecimento de si mesma, e também, a perceber necessidade de aprofundar a interiorização, indo além de si mesma ou da memória. Mas como essa exigência deve ser realizada e interpretada, já que para se encontrar a Deus, é necessário que ele tenha alguma relação com a memória? Parece que a relação entre memória e esquecimento, precisa ser pensada numa outra perspectiva, e, a concepção de memória, ser ampliada. Mas, para se fazer essa reformulação, antes se faz necessário responder: o que é conhecer?

Agostinho, em **Confessiones** X, 18, 27, a partir do texto de Lc 15, 8-9, analisa o caso da mulher que perdeu uma dracma. Ele diz: “Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non

inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?"[158]

A mulher saiu à procura da moeda, porque percebeu que a havia perdido, sentindo que a dracma não estava mais com ela. Mas, ao mesmo tempo em que tinha ciência que estava sem a moeda, conservou uma lembrança dela na sua memória. Ora, os dois pólos apresentados pelo relato bíblico, são necessários para que a mulher possa reencontrar aquilo que perdeu. Por quê?

Agostinho lê esse texto, a partir de um referencial platônico. No Menão, Sócrates diz:

> [...] Compreendo, Menão, o que queres dizer. Mas, será que avalias, de fato, quanto é provocativa tua proposição de que o homem não pode procurar nem o que sabe nem o que não sabe? Não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; não precisará, portanto, esforçar-se para procurá-lo; nem o que ignora, pois não saberá mesmo o que terá de procurar.[159]

Esse trecho mostra o famoso paradoxo do conhecimento, ou seja, para se buscar conhecer algo é necessário não conhecê-lo, pois carece de sentido buscar conhecer o que já se conhece. Por outro lado, se não se conhece o que se procura, não se sabe o que deve ser procurado, e nem é possível saber se achou o que se buscava, pois não se sabe o que se buscava. Como superar esse paradoxo?

---

[158] "Uma mulher perdera uma dracma e procurou-a com uma candeia, e, se não estivesse lembrada dela, não a teria encontrado. Tendo-a, pois, encontrado, como saberia se era aquela, se dela não estivesse lembrada?".

[159] Platão, **Menão**, 80 e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém, EDUFPA, 2007, p. 252.

A mulher só conseguiu reencontrar sua moeda, porque na realidade, por um lado, tinha perdido. Mas, por outro lado, não a tinha perdido totalmente. Isto é, pode sair à procura porque de fato perdeu a moeda, mas pode encontrá-la novamente, porque tinha uma lembrança dela na memória, podendo dizer quando a encontrou: ”essa é a moeda que eu procurava”. Por isso Agostinho vai afirmar: “Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus.”[160]

Vê-se, portanto, que conhecer é reconhecer, é relembrar aquilo que foi esquecido, mas não totalmente. Se conhecer é isso, então é possível pensar a relação memória e esquecimento de outra maneira. Isto é:

> [...]Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud occurrat quod quaerimus. Et cum occurrit, dicimus: "Hoc est"; quod non diceremus, nisi agnosceremus, nec agnosceremus, nisi meminissemus. Certe ergo obliti fueramus. An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat?[161]

---

[160] **Conf.** X, 18, 27: “E sempre assim acontece, quando procuramos e encontramos uma coisa que perdemos”.

[161] Ibidem, X, 19, 28: [...] Quando a própria memória perde alguma coisa, como acontece quando nos esquecemos e procuramos recordar, onde é que por fim a procuramos, senão na mesma memória? E se aí, casualmente, se nos oferece uma coisa por outra, rejeitamo-la até que nos ocorra aquela que procuramos. E, logo que nos ocorre dizemos: “É isto”; o que não diríamos, se não a reconhecêssemos, e não a reconheceríamos, se não nos lembrássemos. Portanto, sem dúvida tínhamo-nos esquecido dela. Acaso não tinha desaparecido na totalidade, mas, a partir da parte que se conservava, procurava-se a outra parte, porque a memória sentia que recordava em conjunto aquilo que em conjunto costumava recordar, e, como que mutilado o hábito, ela, coxeando, exigia que lhe fosse restituída a parte que lhe faltava?

A memória, portanto, tem a experiência da perda, ou seja, do esquecimento. Há momentos em que não se lembra de determinados conteúdos e sai à procura deles, tentando reencontrá-los. Várias coisas se apresentam a ela, mas ela consegue distinguir se aquilo que se apresenta é, ou não, o que está procurando. E quando de fato encontra aquilo que procura o reconhece, pois se lembrou. Mas por que se lembrou? Por que o esquecimento não foi total. A partir da parte mínima que ficou presente na memória, ela pode procurar o restante que faltava. O esquecimento, assim, não é uma carência total da memória, mas parcial. Ora, isso significa o que em relação ao esquecimento de Deus sentido pelo homem? Como demonstrar que o homem não teve um esquecimento absoluto do seu criador? Para Agostinho, só é possível analisar essas questões de modo satisfatório, na medida em que haja uma investigação sobre dois desejos intensos que estão presentes no homem: o desejo pela vida feliz, e o desejo de encontrar a verdade.

Agostinho pergunta: “Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero”.[162]

O desejo de Deus se manifesta e se traduz, segundo o hiponense, como desejo de se encontrar a vida feliz. Pois, do mesmo modo que a alma é a vida do corpo, Deus é a vida da alma. Se a alma quer ter vida, ela precisa, portanto, procurar e encontrar a Deus. Assim, quando se procura a vida feliz, está se procurando a Deus. Contudo, como deve ser a busca da vida feliz? Pela recordação, em que o esquecimento é apenas parcial, ou pelo desejo de conhecê-la, como se nunca a tivesse conhecido ou conheci, mas passei por um esquecimento absoluto? Pelo pressuposto epistemológico de Agostinho,

[162] Ibidem, X, 20, 29: “Como é que eu te procuro, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz.

analisado anteriormente, conhecer é relembrar. Portanto, a busca da vida feliz, só pode ser pela via da recordação. Mas, o que indica que quem busca a vida feliz conserva algo dela na sua memória?

Se todos os homens querem a vida feliz, e a observação da vida dos homens, segundo Agostinho, mostra que sim, então esse desejo leva a uma procura por ela, que, para ser uma busca justificada racionalmente, pressupõe que todos conservam, na sua memória, uma lembrança da vida feliz, um conhecimento prévio mínimo daquilo que se procura. De alguma maneira, portanto, o homem a possui. Mas onde a viram para poderem amá-la tanto? De que modo a conheceram? Mas, independente dessas questões, se há um desejo universal da felicidade, se todos a procuram é porque há algo dela, na memória do homem. Porém, como ela está na memória?

Como ela não é algo corpóreo, ela não está na memória como uma imagem de algo sensível. Nem como os números, pois aqueles que os possuem já não procuram alcançá-los. Enfim, não é por nenhum sentido corpóreo que experimentamos a vida feliz. Seria então como na memória dos afetos, como a alegria? Talvez, diz Agostinho. Se duas pessoas, por exemplo, forem questionadas se querem ser militares, pode ocorrer que uma diga sim, e a outra não. Mas, se perguntar a elas se desejam ser feliz, as duas dirão, provavelmente, que sim. É justamente por isso, talvez, que uma deseja ser militar, e a outra não, pois uma se senti alegra em um estado, e a outra no outro. Portanto, parece haver uma associação legítima entre o querer ser feliz, e o querer sentir alegria.[163]

---

[163] Cf. Ibidem, X, 21, 30-31.

Entretanto, os homens podem se enganar sobre onde de fato está essa alegria e, por conseguinte, sobre a vida feliz. Essa consiste em sentir alegria junto de Deus, vinda dele e graças a ele. Assim, aqueles que entendem que há outra vida feliz, distinta de Deus, estão procurando outra alegria, que não é a verdadeira.[164] Isso quer dizer, então, que nem todos querem ser felizes, e portanto não possuem alguma lembrança da vida feliz na memória?

Parece que não, pois:

> [...]Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es , Deus, *illuminatio mea*, *salus faciei meae, Deus meus*. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.[165]

---

[164] Ibidem, X, 22, 32.

[165] Ibidem, X, 23, 33: [...] Com efeito, pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade: não hesitam em dizer que preferem encontrá-la na verdade, como não hesitam em dizer que querem ser felizes. Pois a vida feliz é uma alegria que vem da verdade. É uma alegria que vem de ti, que és a Verdade, ó Deus, que és a minha luz, salvação da minha face, ó meu Deus. Todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida que é a única que é feliz, todos querem a alegria que vem da verdade. Conheci, por experiência, muitas pessoas que queriam enganar, mas ninguém que quisesse ser enganado. Onde é que, então, eles conhecem esta vida feliz senão onde conhecem também a verdade? E amam a verdade porque não querem ser enganados, e, quando amam a vida feliz, que não é outra coisa senão a alegria que vem da verdade, amam de facto também a verdade, e não a amariam se dela não houvesse algum conhecimento na sua memória.

Esse trecho das **Confessiones**, expressa um momento importante na estrutura argumentativa do texto agostiniano. Para salvar a relação entre vida feliz e alegria, é introduzido, agora, um novo elemento, o desejo pela verdade. Os homens, sem hesitação, não desejam apenas encontrar a alegria, mas a alegria na verdade. Ora, se Deus é a verdade e, se a vida feliz, nada mais é do que uma alegria na verdade. Então, buscar a alegria na verdade, ou buscar a vida feliz, ou buscar a Deus, é a mesma coisa. Mas, a partir de que, pode se afirmar que há um desejo universal pela verdade. O fato de ninguém desejar ser enganado é o fundamento da afirmação. Muitos querem enganar, escondendo a verdade, mas ninguém quer ser enganado, exigindo a verdade. Portanto, o amor, o desejo pela verdade, se manifesta por intermédio do desejo de não ser enganado. Assim, quando se ama a verdade, também se ama a vida feliz, que nada mais é do que a alegria que vem da verdade e que também a ama. Logo, se estabelece uma circularidade de amor não viciosa, mas sim virtuosa. Porém, todo esse amor pela verdade é possível, porque há algum conhecimento sobre ela na memória.

Contudo, os homens também não podem errar em relação à verdade? Sim, pois os homens, em vez de amarem a verdade querem que seja verdade aquilo que amam, pois não desejam ser convencidos que estão enganados. Assim, amam a verdade quando ela se anuncia. E a odeiam quando ela os denuncia.[166] Há, portanto, uma inversão, pois, a verdade deveria ser a regra para o amor. Mas os homens fazem do seu amor a regra para a verdade.

[166] Cf. Ibidem, X, 23, 34.

Todavia, eles são desmascarados e julgados pela verdade, pois mesmo quando ela escapa a eles, eles não conseguem escapar dela.[167]

A análise, portanto, do desejo da vida feliz e do desejo da verdade, autoriza Agostinho a concluir, que Deus está na memória. Pois, se todos os homens desejam ser felizes, e a presença desse desejo já pressupõe um conhecimento. Eles também desejam e possuem certo conhecimento da verdade na memória, porque a vida feliz está na alegria da verdade e por que não desejam ser enganados. Então, eles também desejam a Deus, pois, se buscam a ele, é porque já possuem um conhecimento, uma lembrança dele na memória. Portanto, se há uma presença da verdade na memória, também há uma presença de Deus nela. Pois onde se encontra a verdade, se encontra Deus, que é a própria verdade.[168] Há, assim, uma *memória Dei*.[169]

Mas em que lugar estaria Deus na memória? Agostinho dirá: "Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt.".[170]

A presença de Deus na memória, não pode ser compreendida a partir de critérios de espacialidade. Só é possível compreender essa presença de Deus,

---

[167] Cf. Solignac, A **Notes Complémentaires 14.** In: op. cit., p. 565.

[168] Cf. **Conf.** X, 24, 35.

[169]Sobre a legitimidade ou não dessa expressão em Agostinho, há três artigos que analisam a questão, o de Cilleruelo, L. **Por qué memória Dei?** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 10, Número 4, 1964 ; **Pro memoria Dei**, In: Ibidem, vol.12, Núm. 1 e 2, 1966. E também Madec, G. **Pour et contre la "memória Dei",** In: Ibidem, vol. 11,Núm. 1 e 2, 1965.

[170] **Conf.** X, 26, 37: "Ó Verdade, em toda a parte estás à disposição de todos os que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas. Tu respondes claramente, mas nem todos te ouvem claramente".

na medida em que não se esquece sua transcendência. Ele não está nela, portanto, como se estivesse num lugar restrito. Deus está em tudo, porque tudo está nele e depende dele. Mas, ele é onipresente, justamente porque é o criador transcendente e absoluto de tudo. O vínculo ontológico, que nunca foi quebrado, permite compreender essa presença. Deus é, dessa maneira, a verdade imanente e transcendente ao espírito. Ela responde a todos, mas nem todos a entendem.

Assim, Deus nunca se afastou do homem, mas esse se afastou dele, do ponto de vista moral. Deus sempre esteve com Agostinho, mas ele não estava com Deus, pois o movimento do seu espírito ia de encontro à própria natureza do espírito. Isto é, em vez de interiorizar-se de uma maneira cada vez mais profunda, chegando até Deus, o espírito foi se exteriorizando. Para mudar de direção, Agostinho precisou de uma intervenção divina que pudesse romper sua surdez. [171]

A memória de Deus, portanto, que a criatura tem, não é tanto uma memória do passado, mas uma memória do presente, de aspecto mais ontológico do que psicológico. [172] Isto quer dizer que há em Agostinho um certo inatismo? Parece-me que não, pois o que há é uma, presença, uma habitação de Deus na alma, e não apenas uma ideia.

---

[171] Cf. Ibidem, X, 27, 38.

[172] Cf. Pegueroles. J, op. cit., p. 52-53.

4. A tríplice concupiscência e a mediação crística

A partir deste quadro teórico, Agostinho consegue, então, justificar a possibilidade do conhecimento de Deus, pois a criatura trás em si mesma uma notícia do seu criador, devido a essa presença tão intensa dele nela. Um conhecimento latente, que precisa ser atualizado pela própria criatura. Portanto, é possível conhecer a Deus, porque não houve um esquecimento absoluto dele. Assim, pelo movimento de interiorização o homem encontra a Deus no recôndito do seu ser, pois se lembra dessa presença tão íntima. Mas não tem nem o conhecimento total, e nem a posse plena, pois ainda há dimensões do próprio homem que precisam se sujeitar a Deus. A busca de uma vida virtuosa pressupõe um labor contínuo, e também porque a própria vida é uma provação[173]

Agostinho mostra, que mesmo aqueles que já foram agraciados e encontraram a Deus, ainda correm determinados riscos, pois a tríplice *concupiscentia*, continua presente na vida humana. A da carne (*carnis*) presente na sexualidade, no paladar, na audição, no olfato e na visão. A dos olhos (*oculorum*) presente na avidez de conhecimento e na curiosidade. A da ambição secular (*ambitio saeculi*) presente no orgulho, no amor dos louvores, na vanglória e no amor próprio.

Assim, nessa sua peregrinação, o homem encontra perigos seja nos seus sentidos (paladar, olfato, audição, visão), como também no seu mundo interior (a curiosidade, a vanglória, o orgulho) que podem desviá-lo da sua meta. Ora, tudo isso mostra, na realidade, a miséria humana e suas limitações

[173] Cf. **Conf.** X, 28, 39.

após o pecado de Adão. Mesmo encontrando Deus no seu íntimo, o homem não pode, sozinho, devido à sua condição viciada, atingir a vida feliz ou retornar ao seu criador. Isto implica, portanto, na necessidade de uma mediação. Assim, a figura do mediador, de alguém que possa ligar o humano ao divino, se impõe e, para Agostinho, aqui entra a figura de Cristo enquanto Verbo divino encarnado.

Conclusão

No pensamento de Santo Agostinho, percebe-se que a grande razão do filosofar é a busca de Deus, que é a própria verdade e vida feliz. O ser humano é um ser inquieto, porque possui um desejo natural do seu criador, quer encontrá-lo e louvá-lo, mas, ao mesmo tempo, sente-se longe de Deus. Devido ao pecado, há um abismo entre Deus e o homem, uma distância imensa que precisa ser superada, se a criatura quiser encontrar o repouso tão almejado. Mas, qual deve ser a postura do homem para conseguir encontrar a Deus? A partir de qual "lugar" deve-se fazer essa busca?

Nas **Confessiones**, Agostinho mostra que o homem, antes de falar de Deus, precisa falar a Deus. Ele precisa percorrer um itinerário confessional, ascensional e interiorizante. Isto é, é preciso confessar, ao mesmo tempo, a grandeza de Deus e a miséria humana, exercitando a devida humildade, a partir do registro da interioridade, isto é, não procurar Deus fora de si, mas sim invocá-lo, chamando-o não para dentro, mas dentro. Pois Deus nunca se afastou do homem, sempre esteve com ele. Nem o pecado pode romper esse elo entre criatura e criador, porque o homem se afastou de Deus no aspecto moral, provocando o esquecimento de si e de Deus, mas o vínculo ontológico sempre permaneceu. Logo, se o homem quiser superar o esquecimento de si, é necessário reencontrar a Deus.

Se Deus está no mais íntimo da intimidade do homem, então se faz necessário percorrer uma trajetória, ou seja, efetivar um movimento de interiorização, que permita ao homem se aprofundar, cada vez mais, no seu mundo interior. Pois indo dentro, sou levado para cima. O itinerário, portanto, a

ser realizado, coincide com o próprio movimento de interiorização. Ora, isso implica fazer uma inspeção do espírito humano, analisando suas diversas dimensões.

É por isso que, no próprio desenvolvimento interno das **Confessiones**, Agostinho, a partir do relato do processo da sua conversão a Deus, analisa a especificidade da *mens*, da *voluntas* e da *memoria*. Mas o que unifica a análise dessas três realidades ou dimensões da alma? É justamente Deus, pois quando compreendo, quero ou recordo, ele é a referência primordial. Conforme vai percebendo a insuficiência de cada etapa analisada, isso serve, para Agostinho, adentrar de uma maneira mais íntima, no seu íntimo.

Dessa maneira, a partir desse movimento de interiorização, assim nos parece, o bispo de Hipona foi construindo uma filosofia do espírito. Em que sentido? Não no sentido de uma filosofia da consciência, nem no sentido de uma análise das faculdades da alma, ou das estruturas do espírito humano. Muitos menos, no sentido de uma elaboração de um discurso sobre Deus. Mas sim, enquanto ação interiorizante.

É por isso que há uma íntima relação entre interioridade e filosofia do espírito para Santo Agostinho. Na medida em que descobriu a importância do autoconhecimento e do exame do homem interior, viu que seria pela via da interioridade, entendida como movimento de interiorização, e não como investigação da estrutura do espírito humano, que poderia construir uma filosofia do espírito, enquanto tentativa de se apossar da interioridade. Assim, realizar o movimento de interiorização pressupõe passar pela inspeção do espírito, isto é, analisar, por exemplo, a *mens*, a *voluntas* e a *memoria*, mas não se reduz a isso. Portanto, podemos dizer que filosofia do espírito em

Agostinho, a partir das **Confessiones**, é uma filosofia de reaproximação de Deus, por intermédio de uma ação interiorizante.

Entretanto, lembrando que o homem é imagem e semelhança de Deus, poderíamos indagar, se a presença, nas **Confessiones**, de uma análise tão detalhada do espírito humano, a qual revela a presença de certa tríade no interior do homem, efetuada até o livro X, não demonstraria a existência de uma teologia da trindade, que apareceria nos livros de XI a XIII. No nosso entendimento não. O momento exegético das *Confissões* parece ser uma continuação da filosofia do espírito, mas agora a partir das Escrituras.

Referências Bibliográficas

Obras de Agostinho.

Agostinho, A. **A Cidade de Deus** (contra os pagãos), Parte I. Trad. br. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

______________. **A Cidade de Deus** (contra os pagãos), Parte II. Trad. br. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

______________. **A correção e a graça.** Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

______________. **A Doutrina cristã.** Trad. br. de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

______________. **A graça de Cristo e o pecado original.** Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

______________. **A graça e a liberdade.** Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

______________. **A natureza e a graça**. Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

______________. **A predestinação dos santos.** Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

______________. **A Verdadeira Religião.** Trad.br. de Ir Nair de Assis. São Paulo: Paulinas, 1987.

______________. **A vida feliz**. Trad. br. de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

______________. **A Trindade.** Trad. Portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Coimbra: Paulinas, 2007.

______________**. Comentário ao Gênesis.** São Paulo: Paulus, 2005.

______________. **Comentário ao Salmos.** Trad. br. Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.Vols. 1, 2 e 3.

______________. **Comentário da Primeira Epístola de São João.** Trad. br. de Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulinas, 1989.

______________. **Confissões.** Trad. br. de Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1995.

______________. **Confissões.** Trad. de J. Oliveira dos Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril, 1973, Col. *Os Pensadores* vol. VI.

______________. **Confissões.** Trad. Portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

______________. **Contra Acadêmicos.** Frei Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

______________. **De la natureza del bien contra los Maniqueos. In: Obras completas San Agustín.** Traducción de Mateo Lanseros. Madrid: BAC, 1951, vol. 3.

______________. **De las costumbres de la Iglesia catolica y de las costumbres do los Maniqueos.** In: *Obras completas San Agustín.* Traducción de Teófilo Prieto. Madrid: BAC, 1948, vol. 4.

______________. **Do mestre**. Trad. de Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973, Col. *Os Pensadores* vol. VI.

______________. **Del genesis contra los Maniqueos**. In: *Obras completas San Agustín.* Traducción de Balbino Martin. Madrid: BAC, 1957, vol. 15.

______________. **Del genesis a la letra**. In: *Obras completas San Agustín.* Traducción de Balbino Martin. Madrid: BAC, 1957, vol.15.

______________. **Des deux âmes.** Trad. de R.Jolivet. Paris: Desclée de Brouwer, 1961, vol. 17.

______________. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

______________. **Dialogue sur soixante-cinq questions**. Trad. de Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier e Barreau. Paris: Librairie de Louis Vivès, 1873.

______________. **Diálogo sobre a felicidade**. Trad. de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2000.

______________. **Diálogo sobre a ordem.** Trad. Paulo Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2000.

______________. **Du libre arbitre**. Trad. de F. J. Thonnard. Paris: Desclée de Brouwer, 1952, vol. 6.

_______________.**Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 2009.

_______________.**Explicação da Carta aos Gálatas.** São Paulo: Paulus, 2009.

_______________.**Explicação incoada da Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 2009.

_______________. **Homélies sur l'évangelie de Saint Jean.** Trad. de M.F. Berrouard. Bibliotèque Augustinienne, Paris: Études Augustiniennes, 1988, vol. 72.

_______________. **La Trinité.** Trad. M. Mellet. Et Th. Camelot. Bibliotèque Augustinienne, Paris: Études Augustiniennes, 1997, vol. 15.

_______________. **La Trinité.** Trad. P. Agaesse. Bibliotèque Augustinienne, Paris: Études Augustiniennes, 1997, vol. 16.

______________. **Le livre des vingt-et-une sentences ou questions**. Trad. de Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier e Barreau. Paris: Librairie de Louis Vivès, 1873.

______________. **Le maître.** Trad. de F. J. Thonnard. Paris: Desclée de Brouwer, 1952, vol. 6.

______________. **Les Confessions.** Trad. de E. Tréhorel e G. Bouissou. Bibliotèque Augustinienne, Paris: Desclée, 1992, vols. 13 e 14.

______________. **Les quatre-vingt-trois questions diverses**. Trad. de Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier e Barreau. Paris: Librairie de Louis Vivès, 1873.

______________. **O dom da perseverança**. Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

______________. **O espírito e a letra.** Trad. br de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

______________. **Sermones. In: Obras completas San Agustín**. Traducción de Miguel Fuertes Lanero e Moises Maria Campelo. Madrid: BAC, 1961, vol.53.

______________. **Sobre a potencialidade da alma**. Trad. br. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

______________. **Solilóquios.** Trad. br. de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

Textos Clássicos e Comentadores

Arendt, H. **A vida do espírito. Rio de Janeiro**: Relume Dumará, 2002.

________.**O conceito de amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

Biblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002

Bochet, I. **Saint Augustin et le désir de Dieu**. Paris: Études Augustiniennes, 1982.

Boehner, Ph. e Gilson, E. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 139 - 224.

Borne, E. **Pour une doctrine de l'Intériorité.** In: **Intériorité et vie Spirituelle**, Col. Recherches et Débats. Paris: Artéme Fayard, p. 22.

Boyer, Ch. **La preuve de Dieu augustinienne**. In: *Archives de Philosophie VII*, c. 2, 1930, pp. 105- 141.

Brachtendorf, J. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2008.

Brown, P. **Santo Agostinho.** Rio de Janeiro: Record, 2005.

Capanaga, V. **Agustin de Hipona.** Madrid: BAC, 1974.

Cayré, F. **Les sources de l'amour divin**. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

_______. **Contemplation et Raison d'après saint Augustin.** In: *Revue de Philosophie, juillet-décembre*. Paris: Marcel Riviere, 1930, pp. 331- 381.

Cilleruelo, L. **Por qué memória Dei?** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 10, Número 4, 1964.

__________.Pro memoria Dei, In: Ibidem, vol.12, Núm. 1 e 2, 1966.

Courcelle, P. **Recherches sur les Confissions de Saint Augustin***,* de Boccard, Paris, 1950.

_________. **Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard.** Paris: Études Augustiniennes, 1974, pp. 83- 95 e 113- 163.

Doucet, D. **L'Ars memoriae dans les Confessions.** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 1, Número 4, 1987.

Fitzgerald, A. (ed.) **Agostino, dizionario enciclopédico**. Roma: Città Nuova, 2007.

Forte, B **A porta da beleza: por uma estética teológica**. Aparecida: Ideias e letras, 2006, p. 19.

Fraisse, J.C. **L'intériorité sans retrait**. Paris: Vrin,1985, pp. 138-152.

Fugier, H. **L'image de Dieu-Centre dans les Confessions de Sain Augustin** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 1, Número 4, 1955.

Gilson, E. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. br. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_______. **Introduction à l'étude de Saint Augustin.** Paris: Vrin, 1987.

Guitton, J. **Le Temps et l'éternité** *chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin, 1933.

Hadot, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

Holte, R. **Béatitude et Sagesse**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

_______. **San Agustin y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco. Buenos Aires: CEPA, 1932.

Lacoste J-Y. (org.) **Dicionário Crítico de Teologia.** São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004.

Le Blond, J-M. **Les conversions de saint Augustin.** Paris: Aubier, 1950.

Madec, G. **Pour et contre la "memória Dei",** In: Ibidem, vol. 11,Núm. 1 e 2, 1965.

_______. **Connaissance de Dieu et action de grâces**. In: *Recherches Augustiniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, vol. II.

_______. **Note sur la vision augustinienne du monde .** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 10, Número 4, 1963.

Marrou, H.I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, 1983.

Matthews, G. B. **Santo Agostinho.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

Mandouze, A. **Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce.** Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Marion, J-L. **Au lieu de soi**. Paris: PUF, 2008.

Mondadon, L. de **De la connaissance de soi-même à la conaissance de Dieu. In: Recherches de Science religieuse,** 4, 1913, pp. 148-156.

Moreschini, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

Nadeau, C. **Le vocabulaire de Saint Augustin.** Paris: Ellipses, 2001.

Novaes, M. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso, 2007.

_________.**Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito**. In: **Analytica**, vol. 9 número 1, 2005

_________.**Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana.**. In: **Analytica**, vol. 7 número 1, 2003 .

Oldfield, J. **La interioridad: talante y actitud de San Agustín**. In: *El pensamento de San Agustin para el hombre de hoy*, *T*. I. Valencia: EDICEP, 1998, pp.197-260.

Pegueroles, J. **Metafísica de San Agustin**. In: *El pensamento de San Agustin para el hombre de hoy*, *T*. I. Valencia: EDICEP, 1998, pp. 263 a 328.

__________. **El pensamiento filosófico de San Agustín.** Barcelona: Labor, 1972.

Peza, E. de la. **El significado de "cor" en san Agustin.** In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustinieenes, Vol. 7, Número 4, 1961.

Platão. **Menão**. Belém: EDUFPA, 2007.

Pereira, M. H da Rocha. **Estudos de História de Cultura Clássica.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, vol I.

____________ **op. cit.,** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, vol II.

Plotino, **Enéadas: textos esenciales.** Tradução de María Isabel Santa Cruz e María Inés Crespo, Colihue-Clásica, 2007.

Portalié, E. **Saint Augustin**. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936, vol 1., col. 2268-2561.

Reale, G. **História da Filosofia**. Trad. br. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, vol III.

_______. **História da Filosofia**. Trad. br. de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994, vol.IV.

Rosa, José M. Silva. **Em busca do centro.** Lisboa: Universidade Católica Editora, 1999.

Trapé, A. **Introduzione Generale a Sant'Agostino**. Roma: Città Nuova, 2006.

Vaz, H.C. de L. **A metafísica da interioridade**. In: *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

____________. **A concepção clássica do homem.** In: *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, pp. 27-57.

____________. **A concepção cristão-medieval do homem**. In: *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, pp. 59-76.

____________. **A Ética Agostiniana**. In: *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 177-197.

Van Bavel, T. **Quando tu corazón ora...**México: OALA, 1996.

Verbeke, G. **Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin**. In: *Augustiniana* 4, 1954, pp. 495-515.